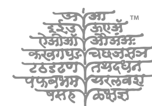
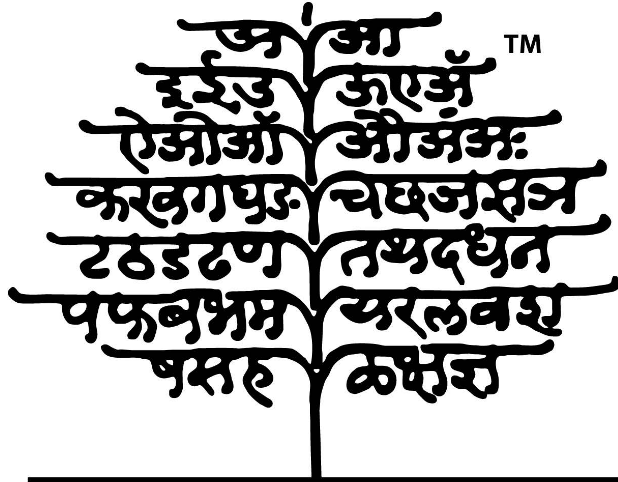
नवभारत

या अंकात —

वर्ष ३० अंक पहिला : आक्टोबर १९७६ रु. १-२५







राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन

मराठी भाषा विभाग

राज्य मराठी विकास संस्था

एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,

धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६

संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई, यांचे मासिक

नवभारत

(महाराष्ट्रराज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर
प्रा. गोवर्धन पारीख
प्रा. मे. पुं. रेगे
(का. संपादक)

मूल्य रु. १-२५
वार्षिक रु. १२

वर्ष : तिसावे
अंक : पहिला
ऑक्टोबर १९७६

मुद्रक– रं. ब. जोशी
प्रकाशक– वि. म. बेडेकर
दी प्राज्ञ प्रेस,
३१५, गंगापुरी,
वाई (जि. सातारा)

पत्रव्यवहार : १ **संपादकीय**– कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक, प्राध्यापकांचे निवासस्थान, कीर्ति कॉलेज, दादर– मुंबई– ४०००२८.
२ **व्यवस्थापकीय**– व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक, दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा) ४१२८०३

श्री. यदुनाथ थत्ते

युगपुरुष गांधीजी

महात्मा गांधी एक युगपुरुष होते.

आपल्या युगाची समस्या ज्याला नेमकी आकळते आणि ती सोडवण्याचा जो नेटाने प्रयत्न करतो तो युगपुरुष ठरतो.

गांधीजींनी विसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धातील समस्येवर नेमके बोट ठेवले आणि मार्ग दाखवला.

सत्तेला कसे माणसाळवता येईल, ही आजची सर्वांत महत्त्वाची जागतिक समस्या आहे.

जनावरांना माणसाने माणसाळवले आणि संस्कृतीचा एक टप्पा गाठला.

गोधन–गजधन–वाजिधन हे धन माणसाच्या हाती आले आणि तो स्थिरावला. समाज अस्तित्वात आला. त्यानंतर बाष्प आणि विद्युत्‌शक्ती त्याच्या हाती आली आणि संस्कृतीचा दुसरा टप्पा त्याने गाठला.

नवे युग कुशीत घेऊन उदय

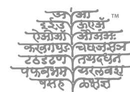
विसावे शतक उगवले तेच एक नवे युग कुशीत घेऊन.

नव्या विज्ञानयुगाची चाहूल शतकारंभीच लागू लागली.

अभंग, अविनाशी व स्थिरगुण अणूच्या पायावर उभारलेला एकोणिसाव्या शतकातला विज्ञानाचा मोहक इमला डळमळू लागला.

जे. जे. थॉमसन, रूदरफोर्ड, आइन्स्टाइन यांनी अणूच्या अंतरंगाची उकल करून दाखवली आणि अणूच्या इवल्याशा कुपीत किती प्रचंड ऊर्जा भरली आहे, ते दाखवून दिले. इ = एम् सी² हे आइन्स्टाइनचे समीकरण जगाचे रूप पालटण्याला कारणीभूत ठरले. इ = ऊर्जा, एम्=वस्तुमान आणि सी = प्रकाशाचा वेग. हा वेग दर सेकंदाला १ लाख ८६ हजार मैल एवढा प्रचंड असतो !

अनुक्रमणिका





अणूच्या अंतरंगातील ऊर्जेचे प्रचंड साठे मानवाला उपलब्ध झाले तर दुनियेतून उपासमार, दारिद्र्य, अज्ञान हद्दपार होऊ शकेल हे उघड आहे.

नवयुगाच्या काही अपरिहार्यता

असे हे विज्ञानाचे नवयुग. या युगाच्या काही अपरिहार्यता आहेत.

विज्ञानयुग म्हणजे समनुयोगाचे, सहयोगाचे आणि सहभोगाचे युग.

विज्ञानयुग म्हणजे नियोजनपूर्वक काम करण्याचे, मिळून काम करण्याचे युग.

विज्ञानयुगाच्या ह्या अपरिहार्यतांचे भान मानवाला नसेल तर उपलब्ध होणाऱ्या ऊर्जेचा वापर मानवी जीवनाच्या विध्वंसासाठी आणि विनाशासाठी होऊ शकेल. कारण आधुनिक विज्ञानामुळे शासनाहाती एवढी प्रचंड सत्ता एकवटते की तिच्या साह्याने तो मानवाला ऊर्जेपासून वंचितही करू शकतो.

मानवाचे एक भीषण नवे रूप

आज जगाचे चित्र बरेचसे असेच आहे. शासनाला एकाद्या भस्मासुराचे रूप आले आहे. हा भस्मासूर जनतेच्या डोक्यावर हात धरून नाचत आहे.

शासनाचा आतंक एवढा वाढला आहे की माणसाला त्यामुळे पशूचे वा यंत्राच्या एका कळीचे रूप येत आहे.

यंत्राला तेल-पाणी–इंधन दिले म्हणजे ते जसे न कुरकुरता उत्पादन करते तसे माणसाने करावे, अशी शासनकर्त्यांची अपेक्षा असते.

या बाबतीत शासनाचा तोंडवळा कसा आहे, ही गोष्ट दुय्यम हक्काची ठरते. तोंडवळा उघड उघड एकाधिकारशाहीचा असो की लोकशाहीचा असो, लोभ-भयाच्या चिमट्यात पकडून मानवाला सुखी पशू बनवण्याची खटपट जगभरचे सत्ताधारी करीत आहेत.

सुखासाठी आपले स्वातंत्र्य त्याने गहाण टाकायला तयार व्हावे म्हणून वासनास्फोटाच्या खाईत त्याला ढकलण्याचा उद्योग सत्ताधारी मंडळी जारीने करीत आहेत.

गांधीजींना लागलेली चाहूल

गांधीजींना या गोष्टीची चाहूल लागली होती आणि म्हणूनच ईशावास्य वृत्तीची दीक्षा ते मानवाला देऊ पहात होते. 'म्हणून त्याच्या नावाने त्यागून तू यथाप्राप्त भोगीत जा, कोणाच्याही धनाविषयी वासना राखू नकोस' ही जुनी परिभाषा ते वापरीत असले तरी त्यातील आशय सर्वस्वी नवा होता.

लोभ–भयाच्या आधारे माणसाला गुलाम करण्याचे कारस्थान जग-भरचे सत्ताधारी करीत आहेत आणि हे कारस्थान उलथून टाकायचे असेल तर सत्तेला माणसाळवायचा प्रयत्न केला पाहिजे.

विज्ञानाच्या अपरिहार्यतांची जाणीव झाली तर मानव हे कारस्थान उलटवू शकेल.

सत्तेचा स्वभाव

समनुयोग, सहयोग, सहभोग, नियोजनपूर्वक मिळून काम करण्यात सत्ता नाना प्रकारचे अडथळे आणीत असते. असे अडथळे निर्माण केल्यावाचून सत्ता आपल्या प्रजेला गुलामासारखे राबव शकत नाही.

लोकांना माहिती मिळू नये म्हणून सत्ता माहिती पुरविणाऱ्या सर्व साधनांवर स्वतःचा ताबा बसवते. (इट हॅम्पर्स सर्क्युलेशन ऑफ आयडियाज).

सहयोगाऐवजी उपभोगाच्या जाळ्यात समाजाच्या काही घटकांना अडकवून इतर घटकांना बिनदिक्कत दारिद्र्याच्या खाईत लोटायला सत्ता कमी करीत नाही ! युगोस्लाव विचारवंत मिलोवान जिलासने ' द क्लास ' या पुस्तकात या प्रक्रियेची फार चांगली फोड केली आहे.

उपभोगपरायण समूह सत्तेचे गोडवे गाण्यात धन्यता मानू लागतो आणि त्या रागदारीत दरिद्रीनारायणाच्या किंकाळ्या विसरता येतात ! सती चढवताना मंत्रघोष आणि वाद्यांचे गगनभेदी आवाज नाहीतरी भारतात करण्यात येतच असत.

पर्यायी नैतिक शक्तीचा शोध

सत्तेचा मुकाबला करू शकेल अशी पर्यायी नैतिक शक्ती (मॉरल इक्विव्हॅलंट ऑफ पॉवर) जोवर उभी राहाणार नाही तोवर मानवाची गुलामी दूर होणार नाही आणि नव्या संस्कृतीच्या टप्प्याकडे माणूस प्रस्थान करू शकणार नाही.

गांधीजी नेमके हेच करू पहात होते.

प्रमत्त सत्तेला नैतिक बळापुढे शरणागत व्हावे लागेल, अशी परिस्थिती ते निर्माण करू पहात होते.

सत्याग्रही व्रतनिष्ठेच्या साह्याने ते मानवाला लोभ–भय मुक्त करू पहात होते.

नुसत्या व्याख्याना–प्रवचनांनी याबाबत पुरेसे लोकशिक्षण करता येईल, असा भ्रम त्यांना नव्हता.

व्याख्याना-प्रवचनांतून मिळणारे शिक्षण पोपटपंची करू शकेल, पण आत्मविश्वास निर्माण करू शकणार नाही, हे ओळखून अन्याय विरोधाच्या शांततामय सत्याग्रही लढ्यात ते सामान्य नागरिकाला सामील करून घेऊ इच्छित होते.

शांततामय सत्याग्रही लढ्याचे तंत्र त्यांनी अर्धे शतक सतत अवलंबले आणि विकसित केले.

बदलती परिस्थिती

आधुनिक विज्ञानामुळे राष्ट्रांच्या सीमा पुसट होत चालल्या आहेत. स्वदेशी–विदेशी यातील भेददर्शक रेषा सूक्ष्म आणि पुसट बनत चालली आहे.

एका देशातील सत्ता दुसऱ्या देशातील प्रस्थापिताला सावरण्याचा उद्योग, तत्त्वशून्यता पत्करूनही, करायला सिद्ध आहे, असे जगाच्या राज-कारणाकडे दृष्टिक्षेप केला की ध्यानी येत आहे.

अशा स्थितीत सर्वसामान्य नागरिकाने विश्वनागरिकत्वाचा स्वीकार करून सत्तेची मस्ती उतरविण्याच्या संघटित प्रयत्नाला लागले पाहिजे.

सत्याग्रही लोकशक्तीच प्रमत्त सत्तेचा पर्याय बनू शकेल आणि कोणतीही सत्ता असा पर्याय सुखासुखी उभा राहू देईल, ही शक्यता नाही. त्या सत्तेचा मुखवटा मग कोणताही असो.

दिलासा देणारे प्रयत्न

सत्याग्रही लोकशक्तीचे दर्शन कुठेही झाले तरी तिचे स्वागत करून तिला प्रोत्साहन मिळेल असे पाहिले पाहिजे. मार्टिन ल्यूथर किंग यांच्या लढ्यात काय किंवा सोल्झे– निित्सन– सात्वोरॉव्ह यांच्या लढ्यात काय, हे दर्शन घडते तेव्हा सर्वसामान्य नागरिकाला दिलासा मिळतो, कारण सत्तेने पादाक्रांत केलेले जीवनाचे क्षेत्र त्यामुळे मुक्त झालेले असते.

गांधीजींनी एक मार्ग दाखवला आहे. पण तो मार्ग सोपा नाही. चढणीचा आहे. काट्याकुट्यांनी भरलेला आहे. आणि दीर्घ वाटचाल करावी लागणारा आहे. पण मानवाला संस्कृतीच्या नव्या टप्प्यापाशी घेऊन जाणारा सध्यातरी एवढा एकच मार्ग आहे.

शासनरहित आणि शोषणमुक्त समाजाचे जे ऊर्जस्वल स्वप्न जगभरच्या थोर तत्त्वचिंतकांनी आधुनिक काळात रंगवले ते सत्य करण्याचा मार्ग गांधीजींनी दाखवला आहे.

जगाला मिळालेला हा गांधीजींचा वारसा आहे.

◆ ◆ ◆ ◆

तर्कतीर्थ श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी

संत व चमत्कार

संतांच्या चमत्कारांबद्दल अनेक वेळा अनुकूल व प्रतिकूल चर्चा महाराष्ट्रात वृत्तपत्रांतून व मासिकांतून पूर्वी झाली आहे व आता पुन्हा सुरू झाली आहे. संतांचे चमत्कार आणि मांत्रिकांचे व जादूगारांचे चमत्कार यांच्यात विशेषसा फरक नसतो. जिथे ज्या वस्तू नाहीत तिथे त्या वस्तू संत काढून दाखवतात, तसे जादूगारही काढून दाखवतात. संत गुप्त होतात तसे जादूगारही गुप्त होतात. जादूगारांप्रमाणे संत घड्याळे, राख, खाण्याचे मिठाई वगैरे पदार्थ, अंगठ्या शून्यातून काढतात वा दुसऱ्या लोकांच्या दुकानातून काढून आणतात; मांत्रिक भुताटकी दाखवितात, उतरतात; भुताटकीने होणारे रोगही बरे करतात; तसे संतही करतात. मांत्रिकांच्या व जादूगारांच्या अद्‌भुत क्रिया आणि संतांच्या अद्‌भुत क्रिया यांच्यात फरक नसतो. मांत्रिक पूजा–अर्चा, जप-तप इ. धार्मिक विधी करतात. त्याप्रमाणे संतांचेही पूजन–भजन–जप इ. धार्मिक कर्मकांड चालू असते.

जनता चमत्कार करणाऱ्या संतांच्या आधीन होते. त्यामध्ये सुशिक्षित व अशिक्षित या दोन्ही प्रकारच्या लोकांचा भरणा असतो. अलीकडे संतांच्या बाबतीत तर असेही दिसते, की व्यापारी, उद्योगपती, सत्ताधारी, शासनातील उच्च कर्मचारी, मोठमोठे डॉक्टर, वकील व प्राध्यापकही त्यांच्या अनुग्रहाकरिता आतुर होऊन त्यांना शरण जात असतात. संतांच्या भोवताली मोठमोठे मेळावेही भरतात. लोक चमत्कार करणाऱ्या संतांकडून उपदेश मिळावे, गंडेदोरे, अंगठ्या, माळा, मणी इ. पदार्थ प्रसाद म्हणून मिळावे, याकरिता फार उत्सुक असतात. अनेक शिक्षित लोक त्यांची छायाचित्रे घरात दिवाणखान्यात वा कार्यालयातील आपल्या खोलीतील टेबलावर ठेवून पूजा करतात; व नंतर प्रात:काळी कार्याचा प्रारंभ करीत असतात; झोपताना, प्रवासास निघताना

अनुक्रमणिका





त्यांच्या तसबिरींना प्रणाम करून आशीर्वाद घेतात; त्यांच्या कृपाप्रसादाने कार्यसिद्धी होते, नोकरी लागते, बढती मिळते, इडापिडा टळते, अशी या भाबडया बडयाबडया लोकांची श्रद्धा असते. कित्येक वेळा असेही दिसते, की चांगले सुशिक्षित चिकित्सकही या संतांच्या चमत्कारकृत्यांनी भारावून जातात; परंतु आपला भक्तीचा विषय असलेला संत कसा आहे, याबद्दल मात्र फारसा विचार वा चौकशी करीत नाहीत. आधुनिक वैज्ञानिक बुद्धिवादी युगातही संतांच्या पाठीमागे लागलेला सुशिक्षितांचा भरणा पाहून चमत्कार वाटतो. हाही त्या संतांचाच चमत्कार होय. जुन्या पद्धतीचे शिक्षण झालेले, आधुनिक ज्ञानविज्ञानांचा संस्कार नसलेले या संतांच्या किंवा बुवांच्या आधीन होऊन त्यांना शरण जातात, याचे नवल वाटण्याचे काहीच कारण नाही. अशिक्षित लोक मांत्रिकांच्या व जादुटोण्याच्या नादी लागतात तसे यांच्याही लागतात, याचे तर आश्चर्य वाटण्याचे काहीच कारण नाही.

जगातील अनेक प्रकारच्या उच्च धर्मग्रंथांमध्ये संतांची लक्षणे संक्षेपाने व विस्ताराने सांगितलेली आढळतात. त्या लक्षणांमध्ये चमत्काराच्या सामर्थ्याचा निर्देश कोठेही आढळत नाही. विशेषतः उपनिषदे, भगवद्गीता, भागवत, धम्मपद यांमध्ये आणि मराठी व अन्य भारतीय संतांच्या ग्रंथांमध्ये जी संतांची लक्षणे सांगितली आहेत, त्यांमध्ये चमत्कार हे लक्षण येत नाही. त्यांमध्ये जितेंद्रियता, वैराग्य, चित्तशुद्धी, भगवद्भक्ती व अध्यात्मविद्या या संकल्पनांच्यामध्ये जे जे गुण संभवतात, तीच संतांची लक्षणे म्हणून सांगितली आहेत. दुराचरणाचा त्याग, चित्ताची परमशांती आणि वैराग्य व आत्मज्ञान अशी लक्षणे 'कठोपनिषदा'त सांगितली आहेत. 'बृहदारण्यकोपनिषदां'त पुत्रैषणा, दारैषणा, वित्तैषणा यांचा त्याग केलेल्या आत्मज्ञानी पुरुषाच्या पांडित्य, बाल्य, मौन व ब्राह्मण्य अशा चार अवस्था वर्णिल्या आहेत. सर्व वासनांचा त्याग केल्याशिवाय आत्मसाक्षात्कार होत नाही, असे त्यात विशेषेकरून प्रतिपादिले आहे. 'तैत्तिरीय उपनिषदां'त व 'बृहदारण्यकोपनिषदा'त "अकामहत श्रोत्रिय" वासनेच्या आधीन नसलेला पंडित हा गंधर्व, इंद्रादी देव इत्यादिकांपेक्षा श्रेष्ठ होय, असे साधूचे म्हणजे संताचे वर्णन केले आहे. साधूच्या चार अवस्था : निष्काम झाल्यावर तो खराखुरा पंडित बनतो, पांडित्याचाही लेप किंवा आसक्ती गेली म्हणजे तो बालवत् बनतो, पांडित्य आणि बाल्य याच्यातून बाहेर पडून तो मुनी बनतो आणि मुनी बनल्यानंतर मौन आणि अमौन या द्वंद्वातून बाहेर पडून ब्राह्मण बनतो. बौद्ध धर्माच्या उदयापर्यंत व नंतरही ब्राह्मण हा संताचा किंवा साधूचा आदर्श म्हणून

भारतीयांपुढे होता. खरा ब्राह्मण कोण, हे सांगून धम्मपदाची समाप्ती भगवान बुद्धाने केली आहे. काम विकाराचा छेद आणि संस्काराचा क्षय, अनासक्ती, सर्व दुष्कृतांचा त्याग, अहिंसा, प्राण्यांच्या विषयी प्रेम, दंभ व द्वेष यांचा स्पर्श नसणे, सत्यरती आणि कृतकृत्यता हे गुण ज्याच्या ठिकाणी असतात, तोच ब्राह्मण होय. ज्याच्यापाशी धन नसते, जो अकिंचन असतो, कसलेही दान घेत नाही, तोच ब्राह्मण होय. निंदा सहन करतो व क्षमा हे ज्याचे बल असते, तो ब्राह्मण होय. अशा लक्षणांनी युक्त असल्यामुळे ज्याची प्रज्ञा उजळते, तो ब्राह्मण होय. आत्म-साक्षात्कार झाला आहे, याची खूण म्हणजे वरील लक्षणे होत. ही गोष्ट 'भगवद्गीते' वरून स्पष्ट व निश्चित करता येते. 'भगवद्गीते'च्या दुसऱ्या अध्यायाच्या अखेरीस आत्मज्ञानी स्थितप्रज्ञ माणसाची लक्षणे सांगितली आहेत; त्यात स्थितप्रज्ञाच्या लक्षणात चमत्कारलक्षणाचा मागमूसही नाही. सुखदु:ख, कामक्रोध या द्वंद्वांच्या बाहेर पडलेला, सर्व विषयापासून ज्याची इंद्रिये मुक्त झाली आहेत, असा निष्काम, निस्पृह, निर्मम, निरहंकार झालेला आणि त्यामुळे ब्राह्मी स्थितीमध्ये स्थिरावलेला माणूसच स्थितप्रज्ञ होय, असे म्हटले आहे. 'भगवद्गीते'त अनेक ठिकाणी साधू, भक्त किंवा आत्मज्ञानी माणसाची लक्षणे सांगितली आहेत. त्यातील दैवी संपत्ती संताची लक्षणे होत. अभय, चित्तशुद्धी, ज्ञानयोगात रती, दान, दम, यज्ञ, स्वाध्याय, तप, ऋजुता, अहिंसा, सत्य, अक्रोध, त्याग, शांती, अपैशुन, प्राणिमात्रांवर दया, अलोलुपता, मार्दव, लज्जा, अचापल्य म्हणजे स्थैर्य, तेज, क्षमा, धैर्य, शुचिता, अद्रोह आणि अतिमानाचा अभाव ही दैवी संपत्ती होय. भगवान बुद्धाने चार ब्रह्मविहार सांगितले आहेत; म्हणजे चार प्रकारच्या शुद्ध ब्रह्मस्वरूपामध्ये स्थिरावण्याकरता आवश्यक अशा भावना सांगितल्या आहेत. समाधिस्थितीकरता आवश्यक अशा या भावना आहेत, असे 'पातंजल योगसूत्रा'तही म्हटले आहे. त्या अशा : निरपवाद सर्वव्यापी मैत्री, तशीच करुणा, तशीच मुदिता आणि तशीच उपेक्षा या भावना आवश्यक होत. सर्व सुखी जीवांबद्दल मैत्री, सर्व दु:खी प्राण्याबद्दल करुणा, सर्व पुण्यवानाबद्दल मुदिता म्हणजे आनंद आणि सर्व पाप्यांच्या विषयी म्हणजे त्यांच्या पापाविषयी उपेक्षा; अशा चार भावना स्थिरावल्या म्हणजे साक्षात्कार व मोक्ष यांची पात्रता येते. या बाबतीत हिंदू, जैन व बौद्ध धर्मग्रंथांचे ऐकमत्य आहे. हिंदू, जैन व बौद्ध धर्मग्रंथांनी संतपणा किंवा साधुपणा प्राप्त होण्याकरिता आवश्यक अहिंसा, सत्य, ब्रह्मचर्य, अस्तेय आणि अपरिग्रह अशी पाच महाव्रते सांगितली आहेत. ही व्रते ज्यांच्या ठिकाणी बाणलेली दिसतात तेच संत होत.

अनुक्रमणिका

महाराष्ट्रीय संतांच्या साहित्यातही संतपर अभंगांमध्ये संतांच्या लक्षणात मुख्यतः दया, क्षमा व शांती हीच त्यांच्या दिव्यत्वाची मुख्य लक्षणे आली आहेत. तुकारामांच्या अभंगात उत्कृष्ट शैलीने ही लक्षणे सांगितली आहेत. तुकाराम महाराज म्हणतात की जगाचे आघात सोसतो, तो संत होय. ज्यांच्या ठिकाणचे आशापाश निवारून गेले आहेत, देहाबद्दल जे उदास झाले आहेत, दयाक्षमाशांती ह्या ज्यांच्या ठिकाणच्या नवविधा भक्तीच्या खुणा आहेत, स्वतःचा जीव बळी देऊन दुर्बलांना तारण्याचे बळ ज्यांच्यात आहे, तेच संत होत.

या संतांचे काय कार्य असते, याबद्दल तुकाराम महाराजांनी वारंवार स्पष्टीकरण केले आहे; हेच स्पष्टीकरण ज्ञानदेव, नामदेव व एकनाथ या संतांच्याही साहित्यात वारंवार आढळते. संत हे मातेने बालकास शिकवावे त्याप्रमाणे शिकवितात; गुरुजी हातात पाटी घेऊन अर्भकांना स्वतःच गिरवून धडे देतात; त्याप्रमाणे संत हे क्रिया करून दाखवितात. साधू जेव्हा भेटतात तेव्हा काय होते ? चमत्कार होत नाहीत, भावबंध तुटतो. सच्चिदानंदाचा नित्यानंद हेच त्यांचे स्वरूप असते त्यामुळे ईश्वराचा भक्तिभाव निपजतो.

भाव सर्वकारण मूळ बंदु । सदा समबुद्धि नास्तिक्यभेदु ॥
भूतकृपा, मोडी द्वेषकंदु । शत्रुमित्रपुत्र सम करी बंधु रे ॥
मन बुद्धि काया वाचा शुद्ध करी । रूप सर्वत्र देखोनि नमस्कारी ॥
लघुत्व सर्वभावे अंगीकारी । सांडीमांडी मीतूंपण ऐसी सोडी रे ॥
अथ काम चाड नाहीं चित्ता । मानामान मोह माया मिथ्या ॥
वरते समाधानी, जाणोनी नेणता । साधु भेट तया अवचिता रे ॥
मनीं दृढ धरी विश्वास । नाही सांडीमांडीचा सायास ॥
साधुदर्शन नित्यकाळ त्यास । तुका म्हणे जो विटला जाणिवेस रे ॥

(तुकारामगाथा, लाडप्रत ३४५)

ऐसा ज्याचा अनुभव विश्वदेव सत्यत्वे ॥
देव तयाजवळी असे पाप नासे दर्शनें ॥
कामक्रोधा नाही चाली भूती जाली समता ।
तुका म्हणे भेदाभेद गेला वाद खंडोनी ॥

(तुकारामगाथा, निर्णयसागर)

उजळले भाग्य आतां अवघी चिंता वारली ।
संतदर्शने हा लाभ पद्मनाभ जोडला ॥

अनुक्रमणिका

संपुष्ट हे हृदयपेटी करूनी पोटीं साठवूं ।
तुका म्हणे होता सेवा तो या भावाप्रत सांपडला ।।
(तुकारामगाथा, लाडप्रत ८४९)

काय वाणुं आता न पुरे हे वाणी । मस्तक चरणी ठेवीतसें ।।
थोरीव सांडिली आपुली परिसें । नेणें शिवों कैसे लोखंडासी ।।
जगाच्या कल्याणा संतांच्या विभूती । देह कष्टविती उपकारें ।।
भूतांची दया हें भांडवल संतां । आपुली ममता नाही देहीं ।।
तुका म्हणे सुख पराविया सुखें । अमृत हे मुखें स्त्रवतसे ।।
(तुकारामगाथा, लाडप्रत १५१०)

या सर्व अभंगामध्ये मोक्षाचा अधिकार प्राप्त होण्याकरिता लागणारे गुण, त्याकरिता आवश्यक असलेली ईश्वरभक्ती आणि त्यापासून प्राप्त होणारा अनुभव या गोष्टी संतांमध्ये असतात आणि त्याच संतसंगाने साधकास प्राप्त होतात, असे म्हटले आहे. महाराष्ट्रीय व भारतीय संत यांनी सांगितलेले संतांचे कार्य आणि त्यांचे गुण यांचे सार वरील अभंगांमध्ये आले आहे.

ऋद्धिसिद्धी म्हणजे चमत्कार होत. त्या ऋद्धिसिद्धीच्या शक्ती परमार्थाच्या मार्गातील विघ्ने होत, असे संतानी वारंवार सांगितले आहे; ईश्वराच्या निष्काम भक्तीचा तो मोठाच अडथळा भारतीय संत मानतात. नामदेव महाराजांनी म्हटले आहे, की सिद्धी आडव्या येती । घेऊनिया जाती आपुल्या पंथे ।। म्हणून योग साधल्याने काय होते ? योगसाधना ही मोहाचे जाळे पसरून त्यात साधकाला आणि सिद्धाला अडकवून भ्रष्ट करते. (सकलसंतगाथा, २०३५). तुकाराम महाराजांनी असाच इषारा दिला आहे :

सोन्याचे पर्वत करवती पाषाण । अवघे रानोरान कल्पतरू ।।
परी या दुर्लभ विठोबाचे पाय । तेथे हे उपाय न सरती ।।
अमृते सागर भरविती गंगा । ह्मणवेल उगा राहे काला ।।
भूतभविष्य कळों येईल वर्तमान । करवती प्रसन्न ऋद्धिसिद्धी ।।
ठाणमान कळों येयी योगमुद्रा । नेववेल वारा ब्रह्मांडासी ।।
तुका ह्मणे मोक्ष राहे अलीकडे । येर ते बापुडे काय तेथे ।।
(तुकारामगाथा, लाडप्रत, २०३२).

– हे तथाकथित साधुसंत पाषाणांचे ढीग सोन्याचे पर्वत बनवितात, रानोरानी कल्पतरू लावतात; परंतु यांना विठोबाचे पाय मात्र दुर्लभ असतात; तेथे असले उपाय चालत नाहीत. हे सागरात आणि गंगेत अमृत भरवून टाकतात. हे

काळालाही दाद देत नाहीत. ऋद्धिसिद्धी प्रसन्न केल्यामुळे सर्व भूत, भविष्य व वर्तमान यांना कळते. यांना योगाचे सगळे प्रकार येतात. ब्रह्मांडात प्राण नेतात व श्वासोच्छ्वास थांबवतात, परंतु यांनाही मोक्ष दूर राहतो, मग इतर बापुडयांची काय कथा ? यांच्या चमत्कारलीला म्हणजे विषयांच्याच लीला असतात. तेही विषयांच्या बंधनात व त्यांचे भगतही विषयांच्या बंधनात गुरफटलेले असतात. अशा अर्थाची अनेक वचने तुकाराममहाराजांच्या गाथेमध्ये आढळतात.

योगशास्त्रात व सांख्यशास्त्रातही असेच इषारे दिलेले आहेत. योगमार्गात अशा सिद्धी प्राप्त होतात, असे तेथे म्हटलेले असले, तरी या सिद्धी आत्म-साक्षात्काराच्या मार्गातील उपसर्ग म्हणजे विघ्ने होत, असे पातंजल योगदर्शनात (पाद ३, सूत्र ३७) म्हटले आहे. सांख्यशास्त्राच्या ईश्वरकृष्ण प्रणीत सांख्य-कारिकेत या लहानमोठ्या सिद्धी म्हणजे चमत्काराची सामर्थ्ये अविद्यामूलक आहेत, असे म्हटले आहे. अविद्या म्हणजे तम होय. ह्या तमाचेच मोह, महामोह, तामिस्त्र आणि अंधतामिस्त्र, अशी स्वरूपे बनतात, असे तेथे पुढे म्हटले आहे. चमत्कार हे मोह आणि महामोहच होत. हा दृष्टिकोण परमार्थाच्या भूमिके-वरून या अध्यात्मशास्त्रांनी सांगितला आहे. भारतीय अध्यात्मशास्त्रांच्या आधाराने चमत्कारांसंबंधी काय म्हणता येते, ते आपण आतापर्यंत पाहिले.

विज्ञानाच्या दृष्टीने पाहिले असता चमत्कारांचा मार्ग हा मानवतेच्या हिताच्या दृष्टीने अयोग्य आहे, असे निश्चित म्हणता येते. चमत्कार करणारे साधुसंत, ऋषिमुनी, सिद्ध पुरुष, प्रेषित झाले आहेत व होत आहेत, अशी धर्म-ग्रंथ व त्यांचे अनुयायी यांची समजूत आहे. असे चमत्कार करणारे हजारो वर्षे मानवजातीत निपजले आहेत, असे जगातील आणि भारतातील धार्मिक ग्रंथ सांगतात. महाराष्ट्रीय संतांच्या चरित्रामध्येही चमत्कारांची वर्णने पदोपदी आढळतात; परंतु मानवजातीचे सर्वसामान्य हित त्या चमत्कारांमुळे साधले आहे, असे मुळीच सिद्ध करता येत नाही. ऋषिमुनी, प्रेषित, धर्मसंस्थापक, साधुसंत यांच्याबद्दल अत्युत्कट भक्ति निर्माण करण्याचेच कार्य अशा चमत्कार-वर्णनांनी केले आहे.

धर्मशास्त्रातील वाक्यांचे अर्थ लावणारी पूर्वमीमांसा हे भारतीय दर्शन आहे. त्यामध्ये चमत्कारकथांना भूतार्थवाद ही संज्ञा आहे. असंभवनीय गोष्टी किंवा कथा सांगून विहित आचरणाबद्दल आदर उत्पन्न करणे आणि निषिद्ध आचरणाबद्दल तिरस्कार उत्पन्न करणे, एवढेच भूतार्थवादांचे कार्य होय; त्यात वास्तवता आहे, असे मानण्याचे कारण नाही; असे हे शास्त्र सांगते.

वेदादी धर्मग्रंथामध्ये अवर्षण पडले असता किंवा साथीचे रोग उद्भवले असता, अवर्षण निवारणार्थ व रोगनिवारणार्थ यज्ञादी कर्मकांड करावयास सांगितले आहे. माणसांच्या अनेक आपत्तींच्या निवारणाकरिता आणि अनेक इष्टांच्या सिद्धीकरता होमहवनादी किंवा मंत्रतंत्रादी उपाय धर्मग्रंथामध्ये सांगितलेले असतात; परंतु प्राचीन काळापासून त्यांच्या निश्चित साफल्यावर आक्षेपही घेत आहेत. उदा., भारतीयांच्या सहा आस्तिक दर्शनांपैकी गौतम ऋषीच्या न्यायदर्शनात असा आक्षेप मांडला असून त्याचे उत्तरही देण्याचा प्रयत्न केला आहे. तो असा, की कर्मकांड, करणाऱ्या व्यक्तीमध्ये, प्रत्यक्ष कर्मामध्ये किंवा कर्मकांडात वापरलेल्या साधनांमध्ये वैगुण्य असल्यामुळे कार्य-सिद्धी होत नाही. म्हणजे ह्या आक्षेपात कार्यकारणभावाचा नियम गृहीत धरला आहे. त्या नियमाप्रमाणे वर्तन झाले नाही, म्हणून कार्यसिद्धि झाली नाही, असे यात गृहीत धरले आहे.

येथे मुख्य मुद्दा असा की, मानवी जीवन हे यशस्वी रीतीने चालते, याचे कारण हा मनुष्य सृष्टीतील पदार्थांचे कार्यकारणभावाचे नियम शोधून काढतो, हे होय. त्या नियमांच्या आधारे जीवनाला उपयुक्त असलेली साधने शोधून, त्यांचा संग्रह करून उपयोग करतो आणि जीवनाला विघातक अस-लेल्या पदार्थांचा कार्यकारणभाव नियमांच्या आधारे शोध करून त्यांच्यापासून स्वतःच्या जीवाचे आणि जीवनाचे रक्षण करण्याचा प्रयत्न करतो. या कार्यकारण-भावाचे नियम शोधून काढतो, हे होय. त्या नियमांच्या आधारे जीवनाला उपयुक्त असलेली साधने शोधून त्यांचा संग्रह करून उपयोग करतो आणि जीवनाला विघातक असलेल्या पदार्थांचा कार्यकारणभाव नियमांच्या आधारे शोध करून त्यांच्यापासून स्वतःच्या जीवाचे आणि जीवनाचे रक्षण करण्याचा प्रयत्न करतो. या कार्यकारणभावाच्या ज्ञानाची वाढ म्हणजेच मानवी संस्कृतीची वाढ होय. रानटी अवस्थेतून मनुष्यजाती बाहेर पडल्या, त्या केवळ अंतर्बाह्य जगाचे कार्यकारणनियमांचे ज्ञान वाढत गेले म्हणूनच. हे ज्ञान संतांच्या दिव्यदृष्टीचे फळ नव्हे, हे लक्षात घेणे जरूर आहे. मानवी वंश पृथ्वीवर टिकला, वाढला, विस्तारला आणि प्रगती करू शकला याचे कारण त्याने अंतर्बाह्य सृष्टीचे अवलोकन करून ज्ञान मिळविले, हे होय. अज्ञान आणि मौर्ख्य यांचे निरसन त्यामुळे झाले; नाही तर मानवजातच नष्ट होण्याच्या पंथाला लागली असती किंवा नष्टही झाली असती. कार्यकारणभावाचे अवलोकन व अनुमान करून मिळविलेले, मानवी बुद्धीने मिळविलेले हे ज्ञान होय. विज्ञानावाचून मानव पशूच राहिला असता व हा मानवपशू या पृथ्वीवर तग धरून राहू शकला नसता.

साधुसंतांचे चमत्कार हे खरे असतात, असे मानले तरी मानव समाजांचा इतिहास पाहिला असता मानवी जीवनाला ऐहिक योगक्षेमाला या संतांच्या चमत्कारांचा काडीइतकाही उपयोग झालेला नाही. शिकार, शेती, कारखाने, हत्यारे, यंत्रे, शस्त्रे, अवजारे, घरे, वाहने, औषधे इ. सर्व जीवनाची साधने मांत्रिकांच्या, जादूगारांच्या, कर्मकांडी लोकांच्या, विशेषतः ऋषींच्या, प्रेषितांच्या वा धर्मसंस्थापकांच्या चमत्काराने मिळाली नाहीत व मिळत नाहीत. मांत्रिक व संत रोग बरे करतात, असे म्हणतात; परंतु त्यांच्यापेक्षा चमत्काराची शक्ती नसलेल्या वैद्य व डॉक्टर यांनीच अनंतपटीने रोग्यांना आराम दिला आहे, असा आराम देण्याकरिता संतांच्या चमत्काराची काय गरज आहे आणि तो किती पुरे पडणार आहे? तो एखाद्याचाच रोग बरा करतो. एखादा संत चमत्काराने मिठाई काढून दाखवितो व एखाद्या भक्ताची भूक भागवतो. त्यापेक्षा शेतकरी अनंत पटीने तेच कार्य करीत असतो. ईश्वरी अवतार असलेला एखादा संत घड्याळे व अंगठ्या चमत्काराने काढून दाखवतो त्यापेक्षा लोकांची घड्याळांची आणि अंगठ्यांची गरज घड्याळांचे कारखाने आणि जवाहिऱ्यांची दुकाने अनंत पटीने भागवितात.

उलट हे चमत्कार करणारे मांत्रिक, बुवा व साधुसंत माणसांच्या वैज्ञानिक दृष्टिकोनाला गोंधळून टाकतात; त्यामुळे मानवजातीची एक प्रकारे महान हानी होते; कारण माणसाचा प्रपंच या पृथ्वीवर वैज्ञानिक दृष्टिकोणानेच वर सांगितल्याप्रमाणे सुरक्षित ठेवला आहे. तो दृष्टिकोण गोंधळात टाकणे, म्हणजे मानवजातीचे एकंदरीत अकल्याण करणे आहे. पुढचा मुद्दा असा, की चमत्कार करणारे साधुसंत हे वैज्ञानिक कसोटीच्या पुढे येण्यास टाळतात. विज्ञानाची आणि वैज्ञानिकांची त्यामुळे अवहेलना होते, एवढेच नव्हे, तर सत्याचाही त्यामुळे अधिक्षेप होतो. वैज्ञानिकांच्या प्रयोगशाळेच्या समीक्षेला या चमत्कारांचा अर्थ शोधू देणे हे सत्य आणि मानवी हित यांच्या दृष्टीने प्रत्येक संताचे श्रेष्ठ नैतिक कर्तव्य आहे. हे चमत्कार कसे घडतात, याचा कार्यकारणभाव वैज्ञानिक प्रयोगशाळेला प्रयोगांती जरी समजला नाही, तरीसुद्धा सत्यशोधनाला त्याचा उपयोगच होईल. कारण, ज्ञान व अज्ञान यांच्या मर्यादा त्यामुळे स्पष्ट होतात; आणि त्यामुळे संशोधनाला नवे नवे क्षेत्र उपलब्ध होत जाते. विज्ञान हे अत्यंत नम्र असते. विज्ञान म्हणते, की आमच्या हातून चूक होऊ शकते. आम्ही नेहमीच चुकीस पात्र आहोत, असे आम्ही समजून चालतो. म्हणून दीर्घकालापर्यंत प्रयोगांती सिद्ध झालेले नियमही आम्हाला पुन्हापुन्हा तपासावे लागतात. नियमात चूक असण्याची शक्यता हा विचार वैज्ञानिक दृष्टिकोणातील

एक मूलभूत विचार आहे. सत्य हे अपरंपार आहे, ते दीर्घप्रयत्नानेच हळूहळू आवाक्यात येते व आणायचे असते; अशी अनुभवजन्य श्रद्धा विज्ञानाच्या हृदयात भिनलेली असते. विज्ञानासारखे कोणीही नम्र नाही. एकवेळ संतांना अहंकार चढेल; परंतु विज्ञानाला अहंकाराची बाधा होऊच शकत नाही. विज्ञानाच्या जीवनपद्धतीत अहंकाराला कोठेही जागा नसते.

धर्मनिष्ठ लोक व साधुसंत यांचा मानवसमाजाच्या धारणेत एक महत्वाचा वाटा आहे, हे मात्र हा सर्व विचार ध्यानात घेताना विसरून चालणार नाही. समाजधारणेला उच्च नैतिक श्रद्धेची अत्यंत आवश्यकता आहे. ही उच्च नैतिक श्रद्धा निर्माण करण्याचे महनीय कार्य संतांनी युगानुयुगे केले आहे. नैतिक श्रद्धेशिवाय माणसाचे सामाजिक जीवन सुयंत्रित होणे शक्य नाही. उच्च आध्यात्मिक श्रद्धा आणि नैतिक श्रद्धा यांची सांगड वरच्या दर्जाच्या धर्मांनी घातली आहे. माणसाची आध्यात्मिक व नैतिक उन्नती झाल्याशिवाय यापुढे केवळ विज्ञानाच्या साहाय्याने या पृथ्वीवर मानवजातीचा प्रपंच चालू शकणार नाही. कारण, विज्ञान हे नैतिक नसते वा अनैतिक नसते; ते तटस्थ असते, ते अग्नीसारखे असते. अग्नीचा सदुपयोग होतो तसा दुरुपयोगही होतो. विज्ञानाचा वापर कसा करावयाचा हे मानवाने ठरवायचे असते. मानवाच्या उद्देशावर ते अवलंबून असते. योग्य मानवी उद्देश म्हणजे मानवाचा नैतिक निर्णय होय. नैतिक निर्णय चुकीचा असल्यास राष्ट्राराष्ट्रांमधील वैर पेटत जाऊन विज्ञानाच्या साधनांनी मानवांचा संहारच जवळ येऊन ठेपेल. विज्ञाननिर्मित साधने मानवाच्या जीवनाकरताच वापरली जातील, याची हमी माणसाची आध्यात्मिक व नैतिक निष्ठाच देऊ शकेल. वर उद्धृत केलेल्या तुकाराम महाराजांच्या अभंगात ज्या प्रकारचे साधुसंत वर्णिले आहेत ते अशी आध्यात्मिक व नैतिक निष्ठा निर्माण करू शकतात. त्यांची मानव समाजाला नेहमीच नितांत गरज लागेल; परंतु त्यांच्या चमत्काराची यत्किंचितही आवश्यकता नाही.

◆ ◆ ◆

अनुक्रमणिका

प्रा. अशोक चौसाळकर

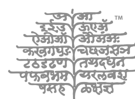
प्राचीन भारतीय राजकीय विचार

[अर्थशास्त्र परंपरा– स्वरूप आणि व्याप्ती]

एकोणिसाव्या शतकात भारताला इतिहास नाही असे पाश्चिमात्य इतिहासकार सांगत असत. पण संशोधनानंतर हे सिद्ध केले की ह्या देशाला इतिहास आहे. त्यानंतर त्यांनी असे सांगावयास सुरवात केली की भारतात तत्त्वज्ञानाचा फारसा विकास झालेला नाही. पण संशोधनानंतर हे सिद्ध झाले की भारतात तत्त्वज्ञानाचा विकास झालेला होता. मग त्यांनी भारतात राजकीय विचारांचा अभाव असल्याचे सांगावयास सुरुवात केली; पण कौटिल्याच्या अर्थशास्त्राचा शोध लागल्यानंतर हे सिद्ध झाले की ह्याही क्षेत्रात भारतीयांनी भरीव कामगिरी बजावली आहे. पण तरी ही सबाईन, डनिंग डायले सारखे इतिहासकार हे मानावयास तयार नाहीत. पाश्चिमात्य राज्यशास्त्रज्ञांच्या ह्या दृष्टिकोणामुळे निराश झालेल्या एका भारतीय राज्यशास्त्रज्ञाला लिहावे लागले की आज इतके साहित्य उपलब्ध असून व भारतीय राजकीय विचारांचा इतका अभ्यास झाला असूनही रसेलसारख्या माणसाचे भारतीय राजकीय विचारांबद्दलचे ज्ञान प्लेटो व ॲरिस्टॉटलपेक्षा जास्त नसावे ह्या गोष्टीचे आश्चर्य वाटते.[1] साठ वर्षांच्या प्रदीर्घ अभ्यासानंतर व संशोधनानंतर प्राचीन भारतीय राजकीय विचारांबाबत बरीचशी माहिती उपलब्ध झाली आहे. त्याला डॉ. जायसवाल, घोषाल, आळतेकर, देवदत्त भांडारकर, शामशास्त्री, मजूमदार, आयंगार, बेनीप्रसाद, नरेंद्रनाथ लॉ, दीक्षितार, शर्मा व कांगले ह्यांचा अभ्यास कारणीभूत आहे. प्रस्तुत लेखात आपणास प्राचीन भारतीय राजकीय विचारांच्या परंपरेचा विचार करावयाचा आहे.

प्राचीन भारतीय राजकीय तत्त्वज्ञानास प्राचीन भारतात निरनिराळ्या नावानी ओळखले जात असे. अर्थशास्त्र हे त्यातील जुने व लोकप्रिय नाव

अनुक्रमणिका





म्हणून आपण त्याचाच स्वीकार करू या. क्षात्रविद्या, राजनीती, राजधर्म, दंडनीती, नीतिशास्त्र वगैरे नांवानी पण ह्या विद्येस ओळखले जात असे. अर्थशास्त्रपरंपरा तशी फार जुनी आहे. वेदात व उपनिषदात पण राजकीय विचारांची बीजे सापडतात. धर्मसूत्रवाङ्मयात त्याचा राजधर्मांची एक शाखा म्हणून विचार केलेला आढळतो. इ. स. पू. सहाव्या शतकापासून इ. स. च्या आठव्या शतकापर्यंत भारतात राजनीतीवर ग्रंथ लिहिले जात होते. शुक्रनीतिसार हा एकोणिसाव्या शतकातील एकमेव ग्रंथ. ह्या ग्रंथाचा ज्यावेळी शोध लागला त्यावेळी तो बराच जुना आहे असा विद्वानांचा अंदाज होता पण डॉ. लालमनजी गोपाल ह्यांनी त्याचे अर्वाचीनत्व सिद्ध केले आहे.[२] त्यामुळे त्याचा प्रस्तुत अभ्यासात समावेश करण्यात आलेला नाही. प्रस्तुत लेखात कौटिल्याचे अर्थशास्त्र व महाभारतातील शांतिपर्व ह्यांच्या आधारावर भारतीय राजकीय विचारांचा मागोवा घेण्याचा प्रयत्न केला आहे, कारण ह्या दोन ग्रंथातच अर्थशास्त्रपरंपरा जास्त प्रामाणिकपणे ग्रथित केली गेली आहे. कौटिल्य त्यांपूर्वी झालेल्या सर्व राजकीय विचारवंतांचे विचार उद्धृत करतो. महाभारतातील शांतिपर्व हे एका महान् महाकाव्यपरंपरेचा भाग आहे; ज्यामध्ये सात शतकांचा इतिहास, तत्त्वज्ञान व परंपरा ग्रथित झालेल्या आहेत. डॉ. सुखटणकर ह्यांच्यामते धर्म व नीती या दोन विषयांवर महाभारतात परिपूर्ण विचार झालेला आहे.[३] कारण शांतिपर्वात विभिन्न राजकीय परंपरांचा समावेश करण्यात आलेला आहे. अतिशय कठोर व अनैतिक वास्तववादाचा उपदेश करणाऱ्या भारद्वाजाबरोबरच (१२.१३७) देहदंडाची शिक्षा धर्म व नीती कल्पनेच्या विरुद्ध आहे म्हणून ती माफ करावी अशी मागणी करणारा सत्यवत् पण तेथे सापडतो. (१२.२५९).

प्राचीन भारतीय अर्थशास्त्रपरंपरेचा उदय इ. स. पू. सहाव्या शतकात झाला. ही विचारपरंपरा संपूर्णतः ऐहिक होती. तिचा उदय लोकायतांच्या जडवादी तत्त्वज्ञानापासून झालेला होता. तुस्सी (Tucci) ह्या अभ्यासकाच्या मते प्राचीन भारतात राजाला मदत करण्यासाठी पुरोहितवर्ग होता, जो धर्म व अर्थ ह्यात पारंगत होता. पण नंतर धर्म व अर्थ ह्या दोन कल्पनांत संघर्ष निर्माण झाला. कारण अर्थकल्पना भौतिक पायावर उभी होती. या संघर्षातूनच अर्थशास्त्राची स्वतःची अशी परंपरा निर्माण झाली.[४] तुस्सीची धर्म व अर्थ ह्यांच्यातील संघर्षाची कल्पना आपण मान्य केली नाही तरी जडवादी विचारांवर आधारलेले राजकीय तत्त्वज्ञान प्राचीन काळापासून भारतात विकास पावत होते असे समजायला हरकत नसावी.

अनुक्रमणिका

इ. स. पू. सहाव्या शतकात झालेल्या निरनिराळ्या राजकीय व सामाजिक चळवळींनी भारतात बरीच खळबळ निर्माण केली होती. गण व कुल परंपरांच्या आधारांवर विकसित झालेल्या जनपदराज्यांना मगध व कोसल देशचे शक्तिशाली राजे आव्हान देत होते. कारण त्यांना लोखंडाच्या अवजारांचा उपयोग करून शेतीमधून अतिरिक्त धन कसे निर्माण करावे ह्याचे ज्ञान झाले होते. त्यामुळे जुनी टोळीवाली स्वायत्त अर्थव्यवस्था नष्ट होऊन कृषिप्रधान अर्थरचना जन्म घेत होती. ह्या महान् सामाजिक क्रांतीमुळे संपूर्ण देश ढवळून निघाला होता. नव्या कल्पना व नवे विचार उदयास आले. बौद्ध, जैन, आजीवक ह्यांच्यासारखे जुन्या परंपरांना विरोध करणारे विचारपंथ उदयास आले. अतिरिक्त धनाच्या मदतीने खड्या फौजा उभ्या करून मगध व कोसल देशाच्या राजांनी रानटी व भटक्या गणांना पादाक्रांत केले व त्यांना निरनिराळ्या खेड्यात वसवून कृषीवर आधारलेल्या अर्थरचनेचा पाया रोवला. याच काळात वेगवेगळ्या राजांना राजनीतीविषयी माहिती देणारे अर्थशास्त्रशिक्षक उदयास आले. हे अर्थशास्त्रशिक्षक तर्कशास्त्र व आन्वीक्षिकी यात पारंगत होते. इ.स.पू. सहाव्या शतकात त्यांनी एका नव्या वैचारिक चळवळीचे अधिष्ठान रोवले. त्यांनी परंपरागत नीतिकल्पनांपासून अर्थशास्त्र वेगळे काढले आणि उद्घोषित केले की व्यक्ती व राज्य ह्यांच्या नीतिकल्पना वेगवेगळ्या असतात.

हे अर्थशास्त्रशिक्षक सतत भ्रमंतीवर असत. त्यामुळे ते विविध अनुभवांनी समृद्ध व बहुश्रुत असे होते. शांतिपर्वात व बौद्ध धर्मग्रंथात त्यांच्याबद्दल बरीच माहिती मिळते. दीघनिकायात (भाग १ पृष्ठ २४५) त्यांचे वर्णन खालील प्रमाणे केले आहे, " त्यावेळी पोत्थपाद काही परिव्राजकांसमवेत बसला होता. ते मोठमोठ्याने गप्पा मारीत होते, हसत होते, ओरडत होते आणि ऐहिक विषयांवर जोरजोरात बोलत होते. ते वेगवेगळ्या राजांसंबंधी गोष्टी सांगत होते. त्यांच्या गप्पांमध्ये दस्यूंच्या टोळ्या, राजांचे मंत्री, लढाया, लढायातील क्रौर्य, नव्या भूमीचे संपादन, समुद्रावरच्या सफरी व ईश्वराचे अस्तित्व आहे की नाही ह्या विषयावर चर्चा होत होती." डॉ. बारुआ लिहितात, " हे भ्रमणशील ब्राह्मणविचारवंत त्यांच्या समकालिनात त्यांच्या टोपण नावांनी ओळखले जात असत. दीघनिकायातीलच काही नावे घ्या- पोत्थपाद, दीघनख, किंवा उग्गहमान या टोपण नावांच्या मदतीने कौटिल्याने त्याच्या अर्थशास्त्रात उल्लेखिलेल्या व चर्चिलेल्या अर्थशास्त्रशिक्षकांना आपण ओळखू शकतो." [५] महाउमग्ग जातकांमध्ये (क्रमांक ५४६) महासुधा नावाचा अर्थशास्त्र-शिक्षक नीतिशास्त्राचा उपदेश करताना चित्रित केलेला आहे. हे अर्थशास्त्र-

शिक्षक तर्क व वादविवाद यात पारंगत होते. त्यांनी आपला उपदेश सोपा करण्यासाठी रूपककथांचा आधार घेतला. ह्या कथा प्राण्यांशी संबंधित असत. पंचतंत्रात अशाच कथांचा समावेश करण्यात आला आहे. रूपककथांचा उपयोग उपदेश करण्यासाठी करण्याची प्रथा जगभर रूढ होती. इसापनीती तर प्रसिद्धच आहे. प्राचीन ग्रीसमध्ये या प्रकाराला ॲपॉलॉग (apologue) म्हटले जात असे. शांतिपर्वात मार्जार–मूषक संवाद (१३४) व ब्रह्मदत्त–पूजनी संवाद (१३७) त्यादृष्टीने उल्लेखनीय आहेत.

या अर्थशास्त्रशिक्षकांची प्राचीन ग्रीसमधील सोफिस्टांशी नेहमी तुलना केली जाते. सोफिस्ट पण न्याय, कायदा, राजनीती आणि नीतिशास्त्र या विषयांवर त्यांची मते प्रदर्शित करीत असत. त्यांचा उगम पर्शियन युद्धानंतर झालेल्या महान् राजकीय व सामाजिक आंदोलनात शोधता येतो. त्यांनी ग्रीकांच्या नोमॉस व फिजिस (Nomas and Physis) या विवादात हिरीरीने भाग घेतला. नोमॉस म्हणजे परंपरागत आचार, ज्यांना ईश्वर व धर्मग्रंथ यांची मान्यता आहे आणि फिजीस म्हणजे त्या तत्त्वांची शास्त्रीय सत्यांच्या निकषावर परीक्षा. म्हणूनच फिजिसची कल्पना नेहमी जडवादांशी संबंधित मानली जाते. आपल्याकडे पण अर्थशास्त्रज्ञांना धर्म व अर्थ ह्या पुरुषार्थातील संघर्षास तोंड द्यावे लागले. नोमॉसप्रमाणेच धर्मकल्पना पण ईश्वरीय मान्यता व लोकपरंपरा ह्यांच्या आधारावर उभी आहे. अर्थकल्पना भौतिकबाबीत जास्त रस घेते. पण नोमॉस, फिजिस व धर्म, अर्थ यांच्यात सविस्तर तुलना करण्याची ही जागा नव्हे.

कौटिल्य त्याच्या अर्थशास्त्रात अर्थशास्त्राच्या चार परंपरांचा उल्लेख करतो. त्या चार परंपरा म्हणजे मनु, बृहस्पती, पराशर व शुक्रउशनस. ह्या चार विचारवंतांचा उल्लेख महाभारत पण करते. कौटिल्य एकूण १४ शिक्षकांचा त्याच्या अर्थशास्त्रात उल्लेख करतो. ते म्हणजे, विशालाक्ष, मनु, उशनस, वातव्याधी, बृहस्पती, पराशर, बहुदंतीपुत्र, कौनपदन्त, किंजक, कात्यायन, भारद्वाज, दीर्घचरायण, पिशुन, घोटमुख आणि पिशुनपुत्र. शांतिपर्वात विशालाक्ष, गौरीशिरस, भारद्वाज, सहस्राक्ष, महेंद्र, नारद, कश्यप, प्राचेतस मनु, स्वायंभुव मनु, उशनस, शंबर, वामदेव, बृहस्पती, उतथ्य, देवेंद्र, कालक वृक्षीय, कामंदक, वसुहुम, भार्गव इंद्रौत व वृषापती यांचा समावेश करण्यात आला आहे. या खेरीज भीष्म, विदुर, युधिष्ठिर, द्रौपदी, इंद्र, श्रीकृष्ण, भीम, अर्जुन, व्यास व विश्वामित्र यांनी पण अर्थशास्त्राच्या विविध सिद्धांताचे विवेचन केलेले सापडते.

या अर्थशास्त्र शिक्षकांच्या विचारांमध्ये बराच फरक आहे. काही अर्थशास्त्रशिक्षक जास्त कठोर, वास्तववादी व क्रूर आहेत. शांतिपर्वात भीष्म त्यांच्याच विचाराचे मंथन करून आपले विचार मांडताना आढळतात. अर्थशास्त्रशिक्षकांच्या विचारात वेगळेपण आहे व प्रत्येक गोष्ट एका निश्चित साच्यात घालून लोकांपुढे मांडण्याचे कसब त्यांच्याजवळ आहे. खालील उदाहरणे त्याची खात्री पटवतील.

प्राचेतस मनु "ज्याप्रमाणे समुद्रातून जावयाचे असल्यास भग्न नौकेचा त्याग केला पाहिजे त्याप्रमाणेच मनुष्याने शास्त्रादिकांचे अध्ययन न करणारा ब्राह्मण, अध्ययनशील नसलेला ऋत्विज, प्रजेचे पालन न करणारा राजा, अप्रिय भाषण करणारी पत्नी, गावात जाऊन रहाणारा गुराखी आणि वनात जाऊन रहाण्याची इच्छा करणारा न्हावी ह्यांचा त्याग करावा" (महाभारत १२.५७.४३.४५).

उशनस शुक्र "धर्माची पर्वा करणाऱ्या राजाने आपला स्वधर्म असल्यामुळे, वेदात पारंगत असलेला मनुष्य जरी रणांगणात शस्त्र उगारून आला तरी त्यास शिक्षा केली पाहिजे. धर्म नाश पावत असताना जो त्याचे संरक्षण करतो तोच खरा धर्मवेत्ता आहे. कारण तसे करणारा मनुष्य धर्माचा घात करणारा ठरत नाही." (महाभारत १२.५६.२८–३०)

उशनस "बिळामध्ये घोरत पडलेल्या प्राण्याला ज्याप्रमाणे सर्प भक्षण करतो, त्याप्रमाणे शत्रूचा विरोध न करणारा राजा व प्रवास न करणारा ब्राह्मण ह्यांना पृथ्वी ग्रस्त करून टाकते." (महाभारत १२.५७.२)

उतथ्य "धर्माच्या अभिवृद्धी बरोबरच सर्वभूतसमुदायांची अभिवृद्धी होते; आणि त्याच्या नाशाबरोबरच सर्व प्राण्यांचा नाश होतो. म्हणून धर्माचा कधीच पराभव होऊ देऊ नये." (महाभारत १२.९१.१४).

भारद्वाज "राजाने पैशासंबंधी बगळ्यासारखा विचार करावा, सिंहासारखी आपली शक्ती दाखवावी, लांडग्यासारखे दबून बसावे आणि बाणासारखे आक्रमण करून शत्रूच्या चिंधड्या उडवाव्या. तो गिधाडासारखा दूरदर्शी, बगळ्यासारखा स्थिरबुद्धी, कुत्र्यासारखा सावधान, कावळ्यासारखा भयानक दिसणारा असावा. त्याने साप जसा बिळात सहजपणे व शांतपणे घुसतो तसे शत्रूच्या राज्यात घुसावे. जोपर्यंत काम आहे तोपर्यंत राजाने आपल्या शत्रूला डोक्यावर वाहून न्यावे; पण काम संपताच त्याला एखाद्या मडक्यासारखे आपटून ठार मारावे. आपल्या शत्रूचा शिरच्छेद आपल्या हाताने करून तो फार चांगला होता म्हणून अश्रू ढाळावे." (महाभारत १२.१३८)

या विचारवंतांनीच अर्थशास्त्राची रचना केली. अर्थशास्त्र, ज्ञानविद्या, क्षात्रविद्या, दंडनीती, राजनीती, नीतिशास्त्र यांचा अर्थ एकच आहे. डॉ. अंबादत्त पंत यांच्या मते क्षात्रविद्या हे या विद्येचे सर्वात जुने नाव.[६] छांदोग्य-उपनिषदात (८.१.२) पण क्षात्रविद्येचा उल्लेख केलेला आहे. दीघनिकाय (भाग १ पृष्ठ १) पण ह्या शास्त्राची खालच्या दर्जाचे कुटिल शास्त्र म्हणून निंदा करते. कारण बुद्ध धर्मांच्या सर्व नीतिकल्पनांच्या विरुद्ध अशी शिकवण या अर्थशास्त्रशिक्षकांनी दिली आहे. अर्थाचा समावेश त्रिवर्गकल्पनेत केला गेलेला आहे. अर्थ म्हणजे संपत्ती मिळविणे व तिचे संरक्षण करणे. कौटिल्य (१.१) लिहितो, "अर्थ म्हणजे माणसाच्या वृत्तीची साधने आणि अर्थशास्त्र म्हणजे मनुष्यवती भूमीच्या संपादनाची व संरक्षणाची माहिती देणारे शास्त्र" याचाच अर्थ अर्थशास्त्र राष्ट्राच्या आर्थिक व राजकीय नीतिनिर्धारणाविषयी माहिती देते. येथे कौटिल्य राजकारणापेक्षा अर्थकारणास जास्त महत्त्व देतो व राज्याचे कल्याण भूमीचे संपादन व संवर्धन करण्यात कसे आहे हे सांगतो. दंडनीतीचा समावेश चार परंपरागत विद्यात– आन्वीक्षिकी, त्रयी, वार्ता, दंड-नीती– करण्यात आला आहे. दंड म्हणजे राजदंड व राजदंड कसा वापरावा याचे शिक्षण देणारे शास्त्र म्हणजे दंडनीती. राजधर्म ह्या कल्पनेचा विकास स्मृतिकाळात करण्यात आला. शांतिपर्वातील पहिल्या भागास राजधर्मानुशासन-पर्व म्हटले गेले आहे. डॉ. बी. पी. रॉय यांच्या मते नीती हा शब्द नी या धातू-पासून बनला आहे. ज्याचा अर्थ वाहून नेणे वा मार्गदर्शन करणे असा होतो. राजनीतीचा अर्थ राज्याचे मार्गदर्शन करणे असा होतो.[७] अर्थशास्त्र, दण्डनीती, क्षात्रविद्या, राजनीती आणि राजधर्म या शब्दांचा अर्थ तोच असला तरी त्यात अर्थ, दंड, क्षात्र, नीती व धर्म या कल्पनांवर जास्त जोर दिला गेला आहे, एवढाच काय तो त्यातील फरक.

शांतिपर्वाच्या अध्याय ५९ मध्ये दंडनीतीवरील एका ग्रंथाचे विवरण देण्यात आले आहे. मूलतः हा दंडनीतीवरचा एक लाख अध्यायांचा ग्रंथ ब्रह्मदेवाने रचला. त्यात त्याने धर्म, अर्थ व काम ही त्रिवर्ग कल्पना, मोक्ष व निष्काम कर्म, षाड्गुण्य, दंडजन्य त्रिवर्ग (वृद्धी, स्थिती व क्षय), कर्मकांड, ज्ञानकांड, व्यापार, कृषी, पशुपालन, महसूल, नगरविकास, चार विद्या, साम, दाम, दंड, भेद व उपेक्षा, विविध जारणमारणविद्या, मंडल, सप्तप्रकृतीराज्य, अष्टांग सैन्य, व्यसने वगैरेंचा विचार केला होता. हा ग्रंथ देवतांना देऊन ब्रह्मदेव म्हणाला "लोकांना उपयोग व्हावा, धर्मादि त्रिवर्गाची स्थापना व्हावी म्हणून मी आपल्या बुद्धीने

सरस्वतीचे केवल नवनीतच असे हे नीतिशास्त्ररूपी ज्ञान निर्माण केले आहे. हे शास्त्र दंडाच्या साह्याने सर्वांचे रक्षण करील आणि निग्रह व अनुग्रह करीत राहून लोकात प्रचारात येईल. ह्या शास्त्रात सांगितलेल्या दंडाच्या योगाने लोकांना पुरुषार्थरूपी फलाची प्राप्ती होते किंवा यावरून दंड केला जातो म्हणूनच याला दंडनीती म्हणतात." (१२·५९·७६·७७) या प्रचंड ग्रंथाचा विशालाक्षाने दहा हजार अध्यायात, बाहुदंतक इंद्राने पाच हजार अध्यायात, बृहस्पतीने तीन हजार अध्यायात आणि उशनाने एक हजार अध्यायात संक्षेप केला. या शास्त्राचे महत्त्व महाभारतात व अर्थशास्त्रात मान्य केले आहे. भीष्म सांगतात, "ज्याप्रमाणे हत्तीच्या पावलात सर्व प्राण्यांच्या पावलांचा समावेश होतो त्याप्रमाणे राजधर्मात सर्व धर्मांचा समावेश होतो.

(महाभारत १२·५६·३)

अर्थशास्त्रपरंपरेचा लोकायतांच्या भौतिकवादी तत्त्वज्ञानाशी जवळचा संबंध होता. या दोन परंपरांच्या ज्ञानशास्त्रीय आणि नीतिविषयक विचारांची परीक्षा व तुलना करणे मनोरंजक ठरेल.

डी. चट्टोपाध्याय लोकायतांच्या तत्त्वज्ञानाला लोकांचे तत्त्वज्ञान मानतात. त्यांच्या मते लोकायतांच्या जडवादाची सुरुवात आदिम जनजातींच्या आदि-जडवादातून (proto materialism) झालेली आहे.[८] नंतर त्यांचे तत्त्वज्ञान एक जडवादी व भौतिकवादी तत्त्वज्ञान म्हणून विकसित झाले. त्यांची ज्ञान-शास्त्रीय (Epistemological) भूमिका पूर्णतः बुद्धिप्रामाण्यवादी आहे. त्यांच्या मते प्रत्यक्ष प्रमाण कोणतेही ज्ञान अवगत करताना सर्वात महत्त्वाचे प्रमाण आहे. कोणतेही ज्ञान प्रत्यक्ष प्रमाणाच्या व अनुभवाच्या कसोटीवर घासल्याशिवाय त्याची मौलिकता सिद्ध होणार नाही. याचा अर्थ ते अनुमान-प्रमाणाची उपयुक्तता मानीत नाहीत असा नव्हे. अनुमानप्रमाणाचा उपयोग ते प्रत्यक्ष प्रमाणास पूरक म्हणून करू इच्छितात. त्याचा उपयोग ईश्वर, कर्म, स्वर्ग व परलोक यांचे अस्तित्व सिद्ध करण्यासाठी करणे त्यांना मान्य नाही. पण त्यांचा हा भौतिकवाद संशयवादी नाही, कारण प्रत्येक बाबतीत ते स्वतःची भूमिका घेतात. याचाच अर्थ ते बुद्धिप्रामाण्यवादी, वास्तववादी व अनुभववादी (rationalistic and realistic empiricist) आहेत. त्यांची दर्शन-शास्त्रीय (ontological) भूमिका पण जडवादी आहे. ते ईश्वराचे व कर्मसिद्धांताचे अस्तित्व मान्य करीत नाहीत आणि ते स्वभाववादाच्या साह्याने जगदुत्पत्तीच्या कारणांची मीमांसा करतात. लोकायतांच्या मते या जगात आपणास

दिसणारे चैतन्य हे जडवस्तूंच्या परस्परसंयोगातून निर्माण झालेले चैतन्य आहे. वस्तूंच्या आत निहित असलेल्या गुणधर्मानुसार ही क्रिया होते. दूध जमिनीवर सांडले तर वहात जाते, त्याला कुणी पुढे ढकलीत नाही. त्याचप्रमाणे चार महाभूतांच्या–पृथ्वी, आप्, तेज व वायू–ह्यांच्या संयोगातून हे ब्रह्मांड बनले आहे. विभिन्न वस्तूंच्या व इंद्रियांच्या संयोगातून देहगत चैतन्य निर्माण होते. मृत्यूनंतर त्याचे अस्तित्व रहात नाही. त्यांच्या नीतिशास्त्रीय भूमिकेबद्दल डॉ. भित्तल लिहितात, "चार्वाकाच्या स्वभाववादात इतर अतींद्रिय शक्तीस स्थान नाही. जगातील दुःखावर मात भौतिक सुखांचे संपादन करून करता येईल असे त्यांना वाटते. त्यासाठी माणसाचे पौरुष व प्रयत्न उपयोगी पडतील. कारण त्यांच्यामते शेती करून व जास्त उत्पादन करून दुःखावर मात करता येईल. त्यासाठी पलायनवादी निराशावाद व ब्राह्मणांचा लबाड यज्ञमार्ग फारसा उपयुक्त नाही. त्यासाठीच ते अर्थ व नीती शास्त्रांच्या सिद्धांतांचा स्वीकार करून एका नियमबद्ध समाजाची आवश्यकता स्वीकारतात. त्यांच्यामते सुख म्हणजे एका क्षणाचे भौगिक सुख नव्हे तर ऐहिक सुख म्हणूनच ते अर्थ व काम पुरुषार्थांचे सेवन करायचा उपदेश करतात. त्यांचे नीतिशास्त्र भौतिक आहे पण ते अनैतिक आहे असे म्हणता येणार नाही." [९]

लोकायतांच्या विचारप्रणालीचा मोठा प्रभाव अर्थशास्त्रपरंपरेवर दिसून येतो. लोकायतांच्या विचारप्रणालीत ईश्वर, आत्मा, कर्म, स्वर्ग वगैरे सिद्धांतांना स्थान नाही. ते बुद्धिप्रामाण्यवादी व वास्तववादी आहेत. त्यांनी त्यांची मते मानवी व्यवहारांचा व व्यापारांचा अभ्यास करून बनविली होती. त्यांचा हा वियोजनात्मक दृष्टिकोण (Deductive approach) अर्थशास्त्रशिक्षकांनी स्वीकारला. पण राज्य व इतर लोकसंस्थांविषयी लिहिताना त्यांनी दोन्हीही (inductive and deductive) पद्धतीचा अवलंब केला. पण निरीक्षण व विश्लेषण करूनच ते त्यांची मते बनवीत असल्यामुळे बहुतेक ठिकाणी त्यांनी वियोजनात्मक दृष्टिकोण स्वीकारलेला दिसतो. लोकायतासारखाच त्यांनी परंपरागत नीतिकल्पनांचा त्याग करून वास्तववादाचा स्वीकार केला. अर्थशास्त्राची रचना अर्थ व काम या पुरुषार्थांच्या सेवनासाठी करण्यात आली होती.

डॉ. घोषाल त्यांच्या मते अर्थशास्त्रशिक्षकांनी समाज व राज्य या संस्थांचा अभ्यास करण्यासाठी नियोजनात्मक संशोधन हाती घेतले. हे करीत असताना त्यांनी निरीक्षण, विश्लेषण व वियोजन या पद्धतीचा अवलंब केला म्हणूनच त्यांचा दृष्टिकोण अनुभववादी आहे. [१०]

अर्थशास्त्रशिक्षकांनी राजाच्या शिक्षणासाठी चार विद्यांचा–आन्वीक्षिकी, त्रयी, वार्ता, व दंडनीती–यांचा अभ्यास करावयाची सूचना केली आहे. कौटिल्याच्या (१.२.४) मते त्रयी म्हणजे तीन वेद सहा वेदांगे व इतिहास, आन्वीक्षिकी म्हणजे सांख्य, योग व लोकायत यांचे तत्त्वज्ञान, वार्ता म्हणजे पशुपालन, व्यापार व कृषी आणि दंडनीती म्हणजे राजाने राज्य कसे करावे हे सांगणारे शास्त्र.

डॉ. मिश्रा यांच्या मते "आन्वीक्षिकीचा अर्थ वेगवेगळ्या लेखकांनी वेगवेगळ्या पद्धतीने लावला आहे. कौटिल्याच्या मते त्या विद्येचा अर्थ सांख्य, योग व लोकायत यांचे तत्त्वज्ञान असा आहे. अमरकोश, विश्वरूपाचार्य, हरदत्त आणि इतर त्याचा अर्थ तर्कशास्त्र असा घेतात. सोमदेवसूरीच्या मते आन्वीक्षिकी म्हणजे लोकायतांच्या सिद्धांतांचा अभ्यास, त्याच्या मते राज्य करताना रस्त्यातील काटे दूर करण्यासाठी या अभ्यासाचा उपयोग होतो."[११] शांतिपर्वाच्या मते आन्वीक्षिकी म्हणजे तर्कशास्त्र (१२.१७३.४५). हा शब्द ईक्ष् या धातूपासून बनला आहे. ज्याचा अर्थ शोध करणे असा होतो. डॉ. वॉल्टर रुबेन ह्यांच्या मते आन्वीक्षिकी म्हणजे दर्शनशास्त्र. कारण कौटिल्य त्यात सांख्य योग व लोकायतांच्या तत्त्वज्ञानाचा समावेश करतो. डॉ. रुबेन यांच्या मते आन्वीक्षिकीच्या मदतीने खालील बाबतीत चिकित्सा होऊ शकते १) धर्माच्या संदर्भात नीती आणि अनीती, २) दर्शनशास्त्रांची उपयुक्तता आणि ३) दर्शनशास्त्राच्या दृष्टिकोणातून चूक व बरोबर. आन्वीक्षिकी या प्रत्येक कार्यात प्रकाशदीपासारखे मार्गदर्शन करते. प्रत्येक कार्याची नैतिक भूमिका स्पष्ट करते.[१२] देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय यांच्यामते पद्धतशीर संशोधन व त्याची सूत्रबद्ध व तर्कशुद्ध मांडणी हे दर्शनशास्त्राचे महत्त्वाचे तत्त्व आहे आणि सांख्य, योग व लोकायतांची तत्त्वज्ञानेच फक्त या कसोटीवर उतरू शकतात. त्यांच्या मते योग म्हणजे पतंजलीचे योगदर्शन नव्हे तर न्यायवैशेषिक तत्त्वज्ञान. कारण योगदर्शनात कौटिल्याला आकर्षित करणारी फारशी बुद्धिवादी ज्ञानशास्त्रीय तत्त्वे सापडत नाहीत.[१३] आन्वीक्षिकीचा अभ्यास राजाने स्वतःची बुद्धि तीक्ष्ण करण्यासाठी, त्रयी, वार्ता व दंडनीती यांच्यातील मूलतत्त्वे जाणण्यासाठी करायचा असतो.

शांतिपर्वात हा बुद्धिवादी दृष्टिकोण स्वीकारण्यात आला आहे. भीष्म सांगतात की प्रत्यक्ष, अनुमान व तुलना या प्रमाणाच्या मदतीने राजाने शत्रू व मित्र यांचा अभ्यास करावा. (१२.५६.४१). भीष्माचार्यांच्या मते सत्य, साध्वाचार, उपपत्ती व उपाय या साधनांच्या योगे धर्मनिर्णय करायचा असतो (१२.१०१.२) उपपत्ती व उपाय यांचे जवळचे नाते आहे. कारण उपपत्तीचा

उपयोग केल्याशिवाय उपाय सुचणार नाहीत. भीष्म सांगतात की धर्माचे स्वरूप सूक्ष्म आहे. देश व काल या दोन तत्त्वांमुळे धर्माचा अधर्म बनतो व अधर्माचा धर्म (१२.७९.३१). म्हणून राजाने सतत देश व काल यांचा अभ्यास करावा. कारण या जगात सर्वकाळ शत्रू व मित्र असा कुणीच नाही. राजाने देश काल व सामर्थ्य यांचा अभ्यास करूनच आपले धोरण आखावे (१२.१३५.१३). कौटिल्य पण चतुष्पाद धर्माचा विचार करताना इतर प्रमाणांपेक्षा बुद्धीला जास्त महत्त्व देतो (३.१).

भीष्म स्पष्टतः सांगतात की प्रत्येक कल्पना शास्त्रात लिहिली म्हणून त्रिकालाबाधित सत्य ठरत नाही. देश व काल यांच्यामुळे तिच्या स्वरूपात बदल होतो. शांतिपर्वाच्या अध्याय ११० मध्ये भीष्मांनी धर्म म्हणजे काय व अधर्म म्हणजे काय याचा सूक्ष्म विचार केला आहे. त्यांच्या मते जर अधर्माने धर्माचे संरक्षण होत असेल तर तो आचरावयास हरकत नाही. गंगेच्या तीरावर रहाणाऱ्या घुबडाने सापाची अंडी फोडून पुण्यच केले. कुणाची गुलामगिरीतून सुटका करण्यासाठी खोटे बोलावे लागले तर त्यात वाईट काहीच नाही. अध्याय १४० मध्ये त्यांनी धर्माचे जास्त विस्तृत विश्लेषण केले आहे. ते म्हणतात, " मी तुला वेदात धर्माबाबत काय म्हटले आहे हे सांगत नाही. मी तुला जे सांगत आहे ते ज्ञान व अनुभव यांचा परिपाक आहे. हे मधुतुल्य ज्ञान ज्ञानी लोकांनी विविध आचारातून वेचून घेतले आहे. राजाने आपल्या बुद्धीच्या साह्याने निरनिराळ्या क्षेत्रातून ज्ञानाचे शोधन केले पाहिजे. कारण केवळ शास्त्राधारित धर्माच्या मदतीने ही लोकयात्रा फारशी यशस्वी होणार नाही. राजाने दोन्ही प्रकारचे ज्ञान संपादन केले पाहिजे." (१२-१४०-३-४) ज्ञानसंपन्न राजाने धर्मविषयक विचार आपल्या बुद्धीच्या साह्याने जाणून घ्यावे. उशनस शुक्र म्हणतात की वेदवचने जर बुद्धिप्रामाण्याच्या कसोटीवर उतरत नसतील तर त्यांचा स्वीकार करू नये (१२-१४०-२१).

याच संदर्भात भीष्म विज्ञानबलाची कल्पना मांडतांना आढळतात. विज्ञानबल म्हणजे प्रत्यक्ष अनुभवातून बुद्धीच्या योगे आकलन केलेले ज्ञान. कारण धर्माची तात्त्विक चर्चा कितीही केली तरी प्रत्यक्षात तो वेगवेगळ्या रूपाने वावरत असतो. धर्माचे आश्रयस्थान सापाच्या पायासारखे अदृश्य आहे. विद्ध झालेले हरिण ज्याप्रमाणे त्याच्या रक्ताळलेल्या पावलांच्या ठशावरून शोधून काढता येते, त्याप्रमाणे धर्माच्या आश्रयस्थानाचा शोध करावा (१२. १३०.१९.२३). काहीवेळा ज्ञानी लोकांचे वागणे लोकांना समजणार नाही

पण शहाण्या राजाने विज्ञानबलाच्या मदतीने स्वतःच्या बुद्धीस स्मरून निर्णय करावा. कारण शेवटी प्रत्येकाला चांगलेवाईट ठरविताना त्याच्या सदसद्विवेकबुद्धीस आव्हान करावे लागणार आहे (१२.१३०.१८). शेवटी धर्म काय व अधर्म काय याचा निर्णय देश काल व उद्दिष्ट यांचे ज्ञान असलेला शहाणा राजाच घेऊ शकतो. भीष्म सांगतात की क्षत्रियाची कर्तव्ये परंपरागत धर्म व अधर्म कल्पनांच्या वर आहेत. कारण राजाला कोणत्याही साधनांचा उपयोग सर्वांच्या चांगल्यासाठी करायचा आहे. त्याला खासगी मालमत्ता, वर्णाश्रमव्यवस्था व कुटुंबसंस्था याचे रक्षण करायचे आहे. त्यासाठी केलेली त्याची क्रूर कृत्ये अधर्म मानला जात नाही.

वरील चर्चेवरून ही गोष्ट स्पष्ट होते की अर्थशास्त्रपरंपरेचे विचार बरेच वास्तववादी आहेत. ते बुद्धिप्रामाण्यवादी व अनुभववादी आहेत. भीष्म सांगतात की राजाने प्रत्यक्ष अनुभवातून आकलन केलेल्या ज्ञानाचा-विज्ञानबलाचा उपयोग करून देश, काल व उद्दिष्ट यांचा अभ्यास करून आपले निर्णय घ्यावे. अर्थशास्त्रज्ञ जे वेदवचन बुद्धीच्या कसोटीवर उतरत नाही त्यांचा स्वीकार करावयास तयार नाहीत. उपपत्तींचे व उपायांचे महत्त्व ते जाणतात. लोकायतांच्या बुद्धिवादी अनुभववादाचा त्यांनी स्वीकार केल्याचे यातून स्पष्ट होते. शिवाय त्यांची ज्ञानशास्त्रीय भूमिका पण लोकायतांपेक्षा वेगळी नाही.

लोकायतांचा हा वियोजनात्मक अनुभववाद अर्थशास्त्रज्ञांनी राज्यसंस्थेचे सूक्ष्म निरीक्षण करताना जास्त उपयोगात आणला आहे. त्यांनी निरीक्षण, विश्लेषण व वियोजन या पद्धतीचा स्वीकार करून राज्यसंस्थेच्या सर्व कक्षांचा मूलग्राही विचार केलेला आढळतो. भारतीय राजकीय विचारपरंपरा बुद्धिवादी अनुभववादावर उभी असल्यामुळे येथील राजकीय विचार आकाशात उड्डाण घेऊ शकले नाहीत. त्यांनी "आदर्श राज्या" ची अवास्तव स्वप्ने रचली नाहीत किंवा राज्य समाजाच्या चैतन्याचे केवल स्वरूप आहे. सामूहिक ईहेचा आविष्कार आहे वा सर्वोच्च सत्य आहे असे विचार मांडले नाहीत. कारण त्यांना हे माहीत होते की हे परिस्थितीचे सत्यवर्णन नाही. गंमत अशी की त्यांच्यामध्ये या बाबींचा अभाव होता म्हणूनच त्यांच्या विचारांना राजकीय तत्त्वज्ञान म्हणून मानायची लोकांची तयारी नव्हती!

अर्थशास्त्रज्ञांनी राज्यसंस्थेच्या प्रत्येक विभागाचे सूक्ष्म विश्लेषण केले. त्यांच्या तीक्ष्ण निरीक्षणशक्तीची व बुद्धिवादाची काही उदाहरणेच फक्त येथे देता येतील. कौटिल्य त्याच्या अर्थशास्त्रात सप्तप्रकृती राज्याचा उल्लेख करतो.

अनुक्रमणिका

तो या सात घटकांची– स्वामी, जनपद, कोश, बल, मित्र, पुर व अमात्य– माहिती देत असताना त्यांच्या व्यसनांची पण चर्चा करतो (८–१). ही चर्चा एखादा अध्यात्मवादी इतक्या यथार्थवादी दृष्टिकोणातून करील असे वाटत नाही. डॉ. घोषाल यांच्या मते सप्तप्रकृती राज्याचा सिद्धांत प्राचीन भारतीय राजकीय विचारांनी राजकीय विचारांना एक मौलिक व स्थायी असे योगदान आहे.[१४] कौटिल्याने प्रत्येक बाबीत हीच चिकित्सक विश्लेषण पद्धती वापरली आहे. त्याने परराष्ट्रीय राजकारणांबाबत, मंडलसिद्धांताबाबत विचार व्यक्त केले आहेत. त्याने विजिगीषुभोवती बारा राज्यांचे मंडल कल्पून त्यांची शत्रू, मित्र व तटस्थ यात विभागणी केली आहे. विजिगीषु राजाने हे मंडल जिंकून चक्रवर्ती बनायचे आहे. येथेच त्याने षाड्गुण्याची पण कल्पना मांडली आहे. साम, दाम, भेद, दंड व उपेक्षा यांचा उपयोग करून राजाने शत्रूस हतप्रभ करावे असे तो सांगतो. त्याने सत्तासमतोलाचा सिद्धांत पण त्याच अनुषंगाने मांडला आहे. या सर्व कल्पना व राष्ट्रसंग्रहाची त्याने केलेली व्यवस्था हेच दाखविते की कौटिल्य हा लोकायतांच्या यथार्थवादी अनुभववादात तयार झालेला होता.

लोकायतांच्या मतानुसार राजा ही राज्यातील सर्वोच्च सत्ता होती. (सर्वदर्शनसंग्रह पृष्ठ ३) लोकायतांप्रमाणेच अर्थशास्त्रपरंपरा पण इहवादी (Secular) होती. कौटिल्य (३–१) राजाज्ञांना वेदवचने, लोकाचार व व्यवहार यांच्यापेक्षा जास्त महत्त्व देतो. महाभारतात बृहस्पती राजद्रोह करणाऱ्या पुरोहिताचा वध करावयास सांगतो (१२.५७.७). अर्थशास्त्रज्ञांचे विचार म्हणून नेहमी राजाभोवतीच फिरत राहिले लोकायतांच्या मते अर्थ व काम हे पुरुषार्थ महत्त्वाचे आहेत. कारण त्यांना या जगातील भौतिक सुख निर्माण करायचे होते. जगातील दुःख जगातून दूर पळून जाण्याने नष्ट होणार नाही हे त्याना माहीत होते. अर्थ व काम यांचे सेवन व्यवस्थित व कार्यक्षम राज्यसंस्था असल्याशिवाय होत नाही हे पण त्याना माहीत होते. म्हणून त्यानी अर्थशास्त्राचा अभ्यास केला. त्यांनी राज्याच्या आर्थिक विकासावर भर दिला. प्रा. कंगले लिहितात, "आपल्या प्रजेचे संरक्षण करणे हे राजाचे कर्तव्य आहे हा विचार रक्षण व पालन ह्या शब्दातून व्यक्त केलेला नाही. तो प्रजेचे योगक्षेम पूर्ण करणे या शब्दात व्यक्त केला आहे. योगक्षेमाचा अर्थ फक्त संपत्तीचे वा व्यक्तीचे संरक्षण एवढाच होत नाही. योग म्हणजे कोणत्याही उद्दिष्टाचे यशस्वी संपादन आणि क्षेम म्हणजे शांततापूर्ण व कोणत्याही अडचणीशिवाय त्याचा उपभोग घेणे. त्यासाठी राज्याचे संरक्षक छत्र आवश्यक आहे. योगक्षेमाची कल्पना प्रजेच्या रक्षणापेक्षा जास्त व्यापक आहे. तिच्यामध्ये

कल्याण व सुख या बरोबरच सर्वांच्या अभ्युदयाची व हिताची कल्पना पण निहीत आहे. ''[१५] त्यामुळे अर्थशास्त्रशिक्षकांनी राज्याच्या विविध घटनांचा विचार करण्याऐवजी राज्य म्हणजे काय व त्याचा प्रजेच्या विकासासाठी उपयोग कसा करावा याचा प्रामुख्याने विचार केला म्हणूनच ती विचारपरंपरा वस्तुवादी मानली जाते.

अर्थशास्त्रपरंपरेत भारद्वाजासारखे अतिरेकी व कठोर विचार मांडणारे विचारवंत आहेत, त्यामुळे ही विचारधारा खूपच बदनाम झाली. भारद्वाजाचा तुच्छतावाद जगात नवा नाही. मौर्यपूर्व व मौर्योत्तर भारतात या अशा प्रकारचे राजकारण प्रचलित होते. भारद्वाजाने त्या आचारांना पद्धतशीर स्वरूप दिले आहे एवढेच.

आपण आतापर्यंत झालेल्या चर्चेमध्ये पाहिले की लोकायतांचा अर्थशास्त्र-परंपरेवर खूपच प्रभाव पडलेला आहे. त्यांचा ज्ञानशास्त्रीय दृष्टिकोण अर्थ-शास्त्रशिक्षकांनी उचलला आहे. त्याच्याच अनुरोधाने त्यांनी राज्यसंस्थेचा वस्तुवादी अभ्यास केला. त्याच्याप्रमाणेच राजाला राज्यात सर्वोच्च स्थान दिले आणि त्याच्या अनुरोधानेच त्याच्या सिद्धांताची रचना केली. लोकायतां-प्रमाणेच त्यानी अर्थ व काम या पुरुषार्थांचे सेवन करण्याचे आव्हान केले व अर्थशास्त्रासारख्या विचारपरंपरेचा विकास केला. राज्यसंस्थेचे ऐहिक स्वरूप त्यानी कायम ठेवले.

पण अर्थशास्त्रशिक्षक वास्तववादी होते, त्यांना माहित होते की कर्म, ईश्वर, वेदांचे अपौरुषेयत्व या कल्पना खऱ्या नाहीत. वर्णव्यवस्था व ब्राह्म-णांचे वर्चस्व अन्यायकारी आहे. लोकायतांशी ते याबाबत सहमत होते की यज्ञक्रिया मूर्खपणाच्या आहेत व कर्मसिद्धांत चूक आहे. पण ते वास्तववादी असल्यामुळे हेही जाणत होते की समाजात या गोष्टी अपरिहार्य आहेत. लोका-यत वैचारिक पातळीवरून या सर्व गोष्टींची निंदा करू शकत होते पण वास्तववादी अर्थशास्त्रशिक्षकांना तसे करणे अवघड होते. या क्रांतिकारी कल्पना सत्ताधारी सामाजिक व राजकीय तत्त्वज्ञानात परिवर्तित करणे अवघड नव्हे अशक्य होते. (मागील एका लेखात "नवभारत" फेब्रुवारी १९७६ मी अर्थशास्त्रपरंपरेवर जास्त कठोर टीका केली होती. अर्थशास्त्रपरंपरेने वर्ण-व्यवस्थेचा स्वीकार करण्यास लोकायतिकांचा स्वभाववाद जबाबदार नसून त्यांच्या-तील वास्तववाद जबाबदार आहे हे मला त्या परंपरेचा जास्त अभ्यास केल्यानंतर आढळले.) प्राचीन भारतात राज्याची आवश्यकता खासगी मालमत्ता, कुटुंब व



वर्ण या संस्थांचे संरक्षण करण्यासाठी भासत होती व धर्मशास्त्रांच्या परंपरागत विचारप्रणालींनी एकच धोशा लावला होता की राजाने वर्णसंस्थेचे संरक्षण केले पाहिजे. राजाची सर्व कर्तव्ये याच तत्त्वाभोवती गुंडाळली गेली होती कारण राज्यसंस्था वर्ण, कुटुंब व खासगी मालमत्ता यांच्या आधारावर उभी होती. अर्थशास्त्रातील काही परंपरा मोक्षपुरुषार्थास त्रिवर्गाच्या बरोबरीने स्थान देत होत्या. खुद्द कौटिल्य मोक्ष कल्पनेच्याविरुद्ध नाही. तो स्पष्टतः सांगतो की राजाने वर्णव्यवस्थेचे संरक्षण करावे. वास्तववादी अर्थशास्त्रज्ञांना माहीत होते की वर्णव्यवस्थेशिवाय दुसरी समाजरचना त्या काळातील सामाजिक व आर्थिक परिस्थितीत शक्य नव्हती. वर्णव्यवस्थेत सत्ताधारी वर्गांचा स्वार्थ गुंतलेला होता. राजाला सत्तेवर राहायचे असेल तर त्यांचा पाठिंबा आवश्यक होता. अर्थकारणाचा सापेक्षपणे अभ्यास करणाऱ्या अर्थशास्त्रासारख्या वास्तववादी विचारपरंपरेला वर्णव्यवस्थेचा अर्थ काय आहे हे चांगले समजत होते. त्यामुळे लोकायतांचा ज्ञानशास्त्रीय दृष्टिकोण त्यांनी जनतेसाठी वापरला नाही व उलट राजाच्या अधिसत्तेला वैज्ञानिक बनविण्यासाठी प्लेटोसारखी 'नोबल लाय'ची कल्पना त्यांना असली तर हवीच होती. ज्यावेळी त्यांना ती मिळाली त्यावेळी त्यांनी दंड ही एक महान् देवता असल्याचे सांगावयास सुरुवात केली. अर्थात् वास्तववादाची ही एक मर्यादा आहे.



संदर्भ--

1) Dr. V. P. Varma— *Studies in Hindu political thought and its metophysical foundations* (third edition), introduction pp 1–11 New Delhi 1974.
2) Dr. Lalmanji Gopal— *Shukraniti– a ninteenth century*, text–pp 524–550, *Bulletine of the school of Oriental and African Studies* Vol. 25, 1962.
3) Dr. V. S. Sukthankar— *Epic Studies*, p 335, Sukthankar memorial edition, Poona 1944.
4) Tucci— Quoted from *Lokayata* (third edition), New Delhi 1973, pp 14–15.
5) Dr. B. M. Barua— A history of pre. Buddhist Indian philosophy, p. 351 Calcutta, 1921.

6) Dr. A. D. Pant— *Introduction to theory of government in ancient India–Beni Prasad*. (second edition), pp 20-21, Allahabad, 1968.

7) Dr. B. P. Roy— *Political ideas and institutions in Mahabharata*, p. 59 Calcutta, 1975.

8) D. Chattopadhyay— *Lokayata* (third edition), pp 1–74 Delhi, 1973.

9) Dr. K. K. Mittal— *Materialism in Indian thought*, pp 57–59 New Delhi, 1973

10) Dr. V. N. Ghoshal— *A history of Indian political ideas*, p. 59 Oxford, 1959.

11) Dr. B. B. Mishra— *Polity in the Agni Purana*, p. 42 Calcutta, 1965.

12) Dr. Walter Ruben— *The beginning of the epic Samkhyas* pp. 174–189, *Annals of Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. 37, 1956.

13) D. Chattopadhyay— *Ancient Indian Materialism Das capital centenary volume-ed. M. Sen*. New Delhi, 1967.

14) Dr. V. N. Ghoshal— Ibid p. 82.

15) Prof. R. P. Kangle— *The arthashastra of Kautilya*, Vol. III p. 118 Bombay, 1966.

महाभारतातील संदर्भ भांडारकर इन्स्टिट्यूटच्या चिकित्सक आवृत्तीतून घेतले आहेत.

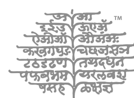
प्रा. रंगनाथ कौलगुड

शास्त्रीय आधारकल्पनेचे परीक्षण

आजकाल वैज्ञानिक पद्धतीला फार मोठी प्रतिष्ठा लाभलेली दिसते. कोणतीही समस्या सोडविण्यास वैज्ञानिक तंत्राचा वापर हा सर्वात जवळचा व खात्रीचा मार्ग आहे अशी बहुतेकांची समजूत झालेली आहे. आजच नव्हे परंतु गेली कित्येक शतके शास्त्रज्ञ मंडळी याच श्रद्धेने व आत्मविश्वासाने त्या तंत्राचा पाठपुरावा करीत आलेली आहेत. कोणत्याही नैसर्गिक घटनेचे शास्त्रीय कारण सांगताना आधार-कल्पना रचणे, तिच्या आधारावर परिणामांचे अनुमान करणे, त्या अनुमानाचा निरीक्षणाने किंवा प्रयोगाने सत्यासत्यपणा परीक्षणे, परीक्षण होकारार्थी आले तर आधारकल्पना समंजस आहे असे मानणे, नकारार्थी आले तर ती असमंजस आहे असे मानणे. वैज्ञानिक तंत्राची वाटचाल वर उल्लेख केलेल्या पायऱ्यावरून होते. विज्ञानाच्या दिपवून टाकणाऱ्या पराक्रमापुढे या तंत्रात काही उणीवा आहेत असे आपल्याला भासत नाही. परंतु त्या आहेत व त्या कोणत्या, हे या लेखाद्वारे स्पष्ट करण्याचे इथे योजिले आहे.

न्यूटनने कोणत्याही दोन वस्तूंच्यामध्ये गुरुत्वाकर्षण असते ही आधार-कल्पना मांडली. खाली पडणाऱ्या वस्तू, ग्रहांचे परिभ्रमण, सागराची भरती-ओहोटी वगैरे घटनांच्या निरीक्षणांमुळे ती आधारकल्पना समंजस ठरली होती. हेन्री केव्हेंडिश या शास्त्रज्ञाने पीळकांटा वापरून तिला प्रायोगिक समर्थन प्राप्त करून दिले होते. याशिवाय कल्पनेचे सामंजस्य दाखविणारी इतर अनेक प्रमाणे गोळा केली गेली होती. परंतु आपल्याला माहीत आहे की आज न्यूटनचा तो गुरुत्वाकर्षणाचा सिद्धांत संपूर्णपणे खरा आहे, असे मानले जात नाही. त्यातील उणीवा भरुन काढणारा डॉ. आइन्स्टाईनचा सापेक्षता सिद्धान्त पुढे आलेला आहे. यावरून बोध घ्यायचा तो हा की कोणताही सिद्धान्त म्हणजे अखेरचा शब्द नसतो. आज अगदी भरभक्कम वाटणारा सिद्धान्त उद्या कदाचित फेकून

अनुक्रमणिका





द्यावा लागेल. तेव्हा सिद्धान्ताचे सामंजस्य किंवा खरेपणा हा तात्पुरताच असतो, अशी खूणगाठ आपण आपल्या मनाशी बाळगली पाहिजे.

शास्त्रीय आधारकल्पनेचे परीक्षण करणे ही क्रिया वाटते तितकी सरळ व बिनभानगडीची नाही. केवळ वरवर न पाहता तपशिलात शिरून पहा. तुम्हाला तिथे मूलभूत अडचणींचे मोहोळ उठल्यासारखे वाटल्याशिवाय राहणार नाही. यापैकी काही अडचणी हेत्वाश्रित (hypothetical) उदाहरणांच्या साह्याने स्पष्ट करता येतील. बर्ट्रान्ड रसेलच्या मते निगमन तर्कवादाचे कोडी टाकून परीक्षण करता येते. उदाहरणार्थ शुद्ध गणिती तर्कवाद. हीच पद्धत शास्त्रीय आधारकल्पनेच्या परीक्षणासाठी वापरायला हरकत नाही.

गेल्या तीसेक वर्षात 'कावळ्यांचा विरोधाभास' व 'हिळा निरवा यांचा विरोधाभास' ही दोन कोडी तर्कशास्त्रांच्या चर्चेमध्ये वारंवार आलेली आहेत.

'कावळ्यांचा विरोधाभास' कोड्याचा जनक कार्ल. जी. हेंपेल. 'सगळे कावळे काळे असतात' या आधारवाक्याचे परीक्षण निरीक्षणाने करता येते. आपण काळे कावळे पाहतो. इतर रंगांचे कावळे अवलोकनात येत नाहीत. यावरून वाक्य समंजस ठरते. या वाक्याला पर्यायी वाक्य म्हणजे 'काळे नसणारे सगळे, कावळे नसतात.' तर्कशास्त्रीय दृष्टीतून दोन्ही वाक्ये एकच. परंतु दुसऱ्याचे परीक्षण करताना आपण एका हिरव्या रंगाच्या बाटलीचे निरीक्षण करू शकू. बाटलीचा रंग काळा नाही. म्हणून तो कावळा नाही हा निर्णय आपण काढू शकतो. पर्यायाने पहिले वाक्य समंजस ठरते. यावरून इथे कुठेतरी चुकते आहे असे वाटल्याशिवाय रहात नाही.

नेल्सन गुडमॅनने 'हिळा–निरवा यांचा विरोधाभास' हे कोडे रचले. समजा हिळा व निरवा ही रंगांची दोन हेत्वाश्रित नावे आहेत. नावे विचित्र वाटली तरी त्यांच्या व्याख्या सुस्पष्टपणे करता येतात. त्यासाठी भविष्यातील एक विवक्षित क्षण गृहीत धरा. तो विसावे शतक संपून एकविसावे शतक लागण्याचा क्षण धरता येईल. समजा एका वस्तूचा रंग आज हिरवा आहे व तो 'भविष्यक्षणा' पर्यंत हिरवाच राहणार आहे पण नंतर तो निळा होणार व निळाच राहणार आहे. ही अट पाळणाऱ्या रंगाला आपण 'हिळा' म्हणू या. याचप्रमाणे 'निरवा' रंगाची व्याख्या आपण करू शकू.

आता 'सगळ्या पाचू हिरव्या असतात' हे आधार वाक्य घ्या. आपण पाहिलेल्या पाचूं हिरव्या असतात. दुसऱ्या रंगाच्या नसतात. या निरीक्षणावरून

वाक्य समंजस ठरते. वरील हेत्वाश्रित नावाप्रमाणे "पाचू हिळा रंगाच्या असतात," हे देखील पर्यायी आधारवाक्य ठरते.

आता प्रश्न असा की '२५ वर्षांनी आपण पाचू पाहिल्या तर त्या हिरव्या असतील की हिळा रंगाच्या म्हणजे निळ्या असतील ? इथे एक आक्षेप घेतला जाण्याचा संभव आहे. तो म्हणजे गुडमॅनच्या संज्ञा एका स्वैरपणे निवडलेल्या क्षणावर अवलंबून आहेत. यावर गुडमॅनचे म्हणणे असे की हिरवा व निळा या संज्ञा देखील एका ऐतिहासिक अपघातामुळे आल्या आहेत व आपल्या भाषेत रूढ झाल्या आहेत. तेव्हा त्या दोन्हीमध्ये कमी अधिक स्वीकारणीय असा क्रम लावता येणार नाही.

आधारकल्पनेचे परीक्षण करणारा, त्या कल्पनेच्या आधारे काही घटनांचे अनुमान करतो. निरीक्षण किंवा प्रयोग करून त्या घटना प्रत्यक्षात घडतात किंवा नाही हे तपासतो. अशावेळी घटनेची सुरुवातीची स्थिती त्याला ज्ञात असावी लागते. उदाहरणार्थ, ग्रहण केव्हा लागणार याचा अंदाज सांगावयाचा झाल्यास चंद्र, सूर्य व पृथ्वी यांच्यामधील गतिविषयक समीकरणे लागतातच. शिवाय अमुक एक क्षणाला त्या तीन्हींची सापेक्ष स्थाने ज्ञात असावी लागतात. या दोन्ही गोष्टी लक्षात घेऊन ग्रहण केव्हा लागेल व कोठे दिसेल हे निश्चितपणे सांगता येते. बहुतेक वेळी सुरुवातीची स्थिती मुद्दाम बनवावी लागते. प्रयोगशाळेतील प्रयोगांची सुरुवात नेहमी अशीच होते.

आता 'शेळ्यांना पंख असतात' ही हेत्वाश्रित आधारकल्पना घेऊ. शेळीचे मास आपल्याला आवडते. बदक व कोंबडी या पंखवाल्या प्राण्यांचे मांसही रुचकर असते. यावरून आधारकल्पनेला बळकटी येते. तात्पर्य शेळ्यांना पंख असतात ही आधारकल्पना समंजस ठरते.

वरील उदाहरण पोरकट असले तरी त्यावरून आधारकल्पनेचे परीक्षण करण्याची ही रीत निर्दोष नाही हे स्पष्ट होते. लक्षात घेण्याचा मुद्दा म्हणजे केवळ अनुमान सत्य निघाले म्हणून आधारकल्पना संपूर्णपणे समंजस ठरते असे नाही. त्यासाठी आणखी काही लागते. निगमन तर्काचे खालील उदाहरणही तपासण्यासारखे आहे :

सगळ्या सस्तनी प्राण्यांना केस असतात.
देवमासा हा सस्तनी प्राणी आहे.
म्हणून देवमाशाला केस असतात.

अनुक्रमणिका

इथ आधार वाक्य समंजस असले तर निष्कर्ष समंजस असणार. वरील उदाहरणात दोन्हीही समंजस आहेतच म्हणा ! परंतु निष्कर्षावरून आधार-वाक्याकडे उलटा प्रवास तर्कदोष ठरतो. परंतु वैज्ञानिक पद्धतीमध्ये जो अनुगमनतर्क वापरला जातो त्यात देवमाशयाच्या गर्भाच्या अंगावरील केस पाहून सर्व सस्तनी प्राण्यांना केस असतात असे सरसकट विधान करण्यात आपल्याला धन्यता वाटते ! या संदर्भात मॉरिस. आर. कोहेन यांचे मिस्किल उद्‌गार आठवतात. तो म्हणतो "तर्कशास्त्राचे क्रमिक पुस्तक दोन भागात वाटलेले आहे. पहिल्या भागात (निगमन) तर्कदोषांचे वर्णन असते. दुसऱ्या भागात (अनुगमन) ते दोष कसे करावे हे सांगितलेले असते ! "

वरील उदाहरण अनिवार्यतेच्या तर्काप्रकारे खालीलप्रमाणे मांडता येईल :

देवमासा म्हटले की तो सस्तनी असलाच पाहिजे.

सस्तनीला केस असलेच पाहिजेत.

म्हणून देवमाशाला केस असले पाहिजेत.

या प्रकारच्या तर्कामध्ये प्रवाही संबंध (Transitivity) हा गुणधर्म असतो. तो स्पष्ट करण्यासाठी खालील उदाहरण घेऊ.

ज्या अर्थी इथे धूर होता त्या अर्थी इथे विस्तव असावा. जर इथे काजळी आहे तर इथे धूर असावा.

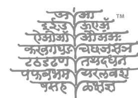
आता इथे काजळी आहे त्या अर्थी इथे विस्तव असावा. अनुगमन तर्काच्या दृष्टीतून हे सगळे समंजस आहे. परंतु इथे एक गोष्ट लक्षात ठेवली पाहिजे की अशा प्रकारची तर्कपद्धती वैज्ञानिक आधारकल्पनांच्या परीक्षणासाठी राबविली तर घोटाळे होण्याचा संभव असतो. निगमन तर्क लढविताना ज्या सादृश्यांचा उपयोग केला जातो त्यापैकी काही बिनबुडाची असण्याचा संभव असतो. हे दोष टाळण्यासाठी परीक्षण करणाऱ्याने त्याच्या अंतर्ज्ञानावर विसंबून न राहता गणित शास्त्रातील संभव (Probability) सिद्धांताचा उपयोग केला पाहिजे. परंतु इथे ही एक गोष्ट लक्षात ठेवली पाहिजे. ती म्हणजे आधारकल्पनेचे एखादे अनुमान खरे ठरले याचा अर्थ सगळी कल्पना प्रस्थापित झाली असे मानू नये. समजा आपण असे म्हटले की 'विशेष सापेक्षता सिद्धान्त' प्रस्थापित झाला आहे. याचे दोन अर्थ होऊ शकतात. १) धावणारी घड्याळे हळू चालतात या प्रमाणावरून सिद्धांतावरचा विश्वास किंचित वाढला आहे. २) व्यापक व विविध प्रमाणे मिळाल्याने तूर्तास तरी सिद्धान्त म्हणून स्वीकारणीय आहे. एखाद्या आधारकल्पनेला सुरुवातीला कमी प्रमाणाची

विश्वास-पात्रता असू शकेल. नव्याने उपलब्ध होणाऱ्या पुराव्यांमुळे ती वाढू शकते परंतु त्यामुळे आधारकल्पना आपोआप प्रस्थापित होतेच असे नाही. कदाचित अशा ठिकाणी आधारकल्पना एका अर्थाने सत्य तर दुसऱ्या अर्थाने असत्य ठरण्याचा संभव असतो !

वरील विवेचनाचा सारांश हा की एकट्यादुकट्या पुराव्याने आधार-कल्पनेची विश्वसनीयता वाढत असेल; परंतु कल्पनेवर संपूर्ण विश्वास बसण्यासाठी सर्व पुरावे खरे ठरावे लागतात. यापैकी पहिला प्रकार देखील वाटतो तितका सोपा व सरळ नाही. कसे ते पाहा.

समजा एका गृहस्थाला श्वासाचा त्रास आहे. म्हणून तो डॉक्टरांच्याकडे जातो. डॉक्टर त्याची प्राथमिक परीक्षा करतात. ते त्या गृहस्थाला म्हणतात " मला वाटते तुम्हाला न्युमोनिआ झाला असावा. तो बॅक्टेरियाचा, व्हायरसचा कि दोन्ही प्रकारचा हे आणखी सूक्ष्म परीक्षा करून सांगेन." गृहस्थाने दीर्घ परीक्षा करून घेतली. शेवटी डॉक्टरनी निदान सांगितले "तुमच्या शरीरात न्युमोनिआचे बॅक्टेरिया सापडले. न्युमोनियाचे व्हायरस सापडले. परंतु तुम्हाला न्युमोनिआ झालेला नाही" डॉक्टरी परीक्षेचा हा विचित्र फलितांश ऐकून त्या गृहस्थाने तावडतोब डॉक्टर बदलला तर त्याबद्दल कोणीही आश्चर्य वाटून घेणार नाही.

आता प्रश्न असा की डॉक्टरनी असा भलता निष्कर्ष कसा काढला ? ते समजून घेण्यासाठी जरा तपशिलात शिरू या. समजा प्राथमिक चाचणीत डॉक्टरनी ठरविले की गृहस्थाला न्युमोनिआ झाला असण्याची ९६% शक्यता आहे. स्वानुभवावरून तो न्युमोनिआ मिश्रप्रकाराचा असण्याची २% शक्यता आहे असेही ते ठरवितात. यावरून असे ठरते की गृहस्थाला कोणत्याही एका प्रकारचा न्युमोनिआ होण्याची ४९% शक्यता आहे. समजा डॉक्टरांच्या जवळ मिश्र न्युमोनिआ ओळखण्याची एक खात्रीलायक कसोटी आहे. ती त्या गृहस्थाला दिल्यावर होकारार्थी उत्तर आले. म्हणजे त्या गृहस्थाला मिश्र न्युमोनिआ असण्याची ८९% शक्यता आहे. ही कसोटी जर एका प्रकारच्या न्युमोनिआची दखल न घेणारी असेल तर ती होकारार्थी आली व त्याला मिश्र प्रकाराचा न्युमोनिआ झालेला नसेल तर मग त्या त्या कोणत्याही प्रकाराचा न्युमोनिआ झाला नाही असा निष्कर्ष निघतो. संभवसिद्धान्ताच्या भाषेत हे सांगायचे झाल्यास असे म्हणता येईल की त्या गृहस्थाला बॅक्टेरिया प्रकारचा न्युमोनिआ असण्याची ९०% शक्यता आहे, व्हॉयरस प्रकारचा असण्याची ९०%





शक्यता आहे आणि म्हणून त्याला एका किंवा दुसऱ्या किंवा मिश्र प्रकारचा रोग असण्याची ९१% शक्यता आहे.

वरील काल्पनिक उदाहरणावरून एक गोष्ट स्पष्ट झाली ती म्हणजे एका घटनेविषयीच्या दोन आधार-कल्पना स्वतंत्रपणे खऱ्या ठरल्या तरी त्या एकत्र जोडल्या म्हणजे खऱ्या ठरतातच असे नाही. खास कसोटीमुळे त्या गृहस्थाला पहिल्या प्रकारचा रोग असण्याची शक्यता वाढली. दुसऱ्या प्रकारचा रोग होण्याची शक्यता तितकीच वाढली पण मिश्र रोग असण्याची शक्यता कमी झाली. आधारकल्पनेची विश्वासपात्रता व तिची सत्यता या दोन्ही गोष्टी निराळ्या मानल्या पाहिजेत. कारण कल्पनेची विश्वसनीयता वाढली तरी कल्पनेचे परिणाम खरे ठरण्याचे प्रमाण कमी होण्याची शक्यता असते. संशोधकाने या विचित्र संबंधाचे भान ठेवले पाहिजे.

आतापर्यंत जी उदाहरणे घेतली त्यामध्ये आधारकल्पनांचे परिणाम खरे उतरलेले होते, आता नकारार्थी परिणाम दाखविण्याऱ्या कल्पनेविषयी चर्चा करू. एखाद्या कल्पनेचे परीक्षण करताना तिच्या बरोबर इतर आनुषंगिक कल्पनांचाही विचार करावा लागतो. खगोलशास्त्रातील कल्पना तपासताना दुर्बिण वापरावी लागते. दुर्बिणीचे कार्य प्रकाशीय आधारकल्पनेनुसार चालते. तेव्हा नकारार्थी फलितांश मूळ कल्पना असमंजस आहे का आनुषंगिक कल्पना असमंजस आहे हे निश्चितपणे ठरवावे लागते. १९ साव्या शतकात न्यूटनच्या चलनशास्त्राच्या आधारे युरेनस ग्रहाचे ग्रहणकाल वर्तविले होते पण ते खोटे ठरले. त्यातूनच नेपच्यून ग्रह शोधला गेला. याचा अर्थ असा की ग्रहणकालांचे अंदाज चुकले ते चलनशास्त्रामुळे नव्हे तर नव्याने शोधलेल्या ग्रहाच्या अस्तित्वामुळे. पुढे बुध ग्रहाच्या परिभ्रमणात अशीच अनियमितता आढळली व आणखी एक नवा ग्रह शोधला गेला. परंतु या बुध ग्रहाच्या कक्षेच्या भ्रमणामुळे न्यूटनच्या चलनशास्त्राचे पतन झाले व पर्यायाने आइन्स्टाईनच्या सापेक्षतावादाला बळकटी आली.

सोळाव्या शतकापासून प्रयोगवादी शास्त्रज्ञ निरीक्षणे व प्रयोग करीत आले आहेत. त्यांचा उद्देश निरनिराळ्या भारदस्त आधारकल्पनांचे परीक्षण करण्याचा होता. परंतु प्रायोगिक फलितांशांचा योग्य अर्थ कसा लावायचा याबाबतीत त्यांचे ज्ञान अजूनही पूर्णत्वाला पोचलेले नाही. कारण निरनिराळ्या फलितांशांचे एकमेकाशी कोणते संबंध आहेत हे त्यांना नीटसे अवगत झालेले नसते.

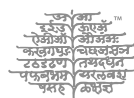
अनुक्रमणिका

आतापर्यंत जे विवेचन झाले त्यावरून परीक्षणातील अडचणी स्पष्ट झाल्या. आता प्रश्न असा आहे की या अडचणींवर मात कशी करायची? परीक्षणातील दोष कसे टाळायचे? या बाबतीत दोन उपाय सुचविता येतील : १) संभवशास्त्रातील Bayes या गणितीचा प्रमेय वापरायचा. या प्रमेयाच्या आधारे उपलब्ध झालेल्या पुराव्यावरून आधारकल्पना खरी असण्याची शक्यता ठरविता येते. २) विश्वसनीयतेतील वाढ व आधारकल्पनेचे सामंजस्य या अगदी वेगळ्या गोष्टी आहेत हे लक्षात ठेवणे.

वरील उपाय योजण्याचा प्रयत्न Rudolf Carnap याने १९५० मध्ये केला होता. या बाबतीत आणखीही प्रयत्न झाले पाहिजेत. असे झाल्यानंतरच शास्त्रीय आधारकल्पनेचे परीक्षण करून तिचा खरेपणा किंवा खोटेपणा ठरविण्याची निर्दोष व विश्वसनीय तर्कपद्धती रूढ होईल.



अनुक्रमणिका





प्रा. दि. मा. खैरकर

भगवान बुद्धाचे निसर्गविषयक विचार : ३

(मध्यममार्ग)

मागील लेखात आपण प्रतीत्यसमुत्पादाचा म्हणजे बुद्धप्रणीत कार्यकारण-संबंधीच्या सूत्राचा अभ्यास केला. या सूत्रात सांगितलेल्या बारा अंगांचा प्रत्यक्षतः अनुभव घेणे सर्वसाधारण माणसास शक्य नाही; व तीच गोष्ट मध्यम मार्ग किंवा अष्टांग मार्गासंबंधी सांगता येईल. कोणत्याही व्यक्तीस मध्यम-मार्गावरून चालण्याचा अंशतः तरी प्रत्यक्ष अनुभव असल्याशिवाय मध्यम-मार्गाचे स्वरूप समजणे शक्य नाही. अशा प्रकारच्या अनुभवाच्या अभावी प्रतीत्यसमुत्पादाचे सूत्र काय किंवा मध्यम मार्गाचे विवेचन काय केवळ तर्काने जाणून घेणेच काय ते शक्य होते. भगवान बुद्धाची शिकवण दुर्बोध होण्यास व तिच्यासंबंधी विपर्यस्त विधाने प्रसृत होण्यास हीच स्थिती कारणीभूत झाली. बुद्धाची वचने केवळ श्रद्धेने स्वीकारली गेल्यामुळे, व केवळ तर्कानुसार तिचा अर्थ लावण्यात आल्यामुळे बौद्ध धर्मात अनेक संप्रदाय निर्माण झाले. या शिकव-णुकीचे सत्यत्व दैनंदिन जीवनात पारखता न आल्यामुळे ती केवळ गूढ तत्त्व-ज्ञानात्मक आहे असे मानले जाऊ लागले.

बौद्ध लोकात तसेच बौद्धेतरात मध्यम मार्गाविषयी अत्यंत चुकीचे ग्रह आहेत. याची काही कारणे उघड उघड स्वार्थप्रेरित असली तरी काही कारणे सत्य कशा प्रकारे प्राप्त होऊ शकते यासंबंधीच्या प्रामाणिक मतभेदावर आधारलेली आहेत. काही लोकास मध्यममार्ग केवळ तर्काने गवसणारा मार्ग आहे असे वाटते. नागार्जुनाने आपल्या माध्यमिक कारिका व इतर ग्रंथात मध्यम मार्गाची जी मीमांसा केलेली आहे, ती वाचल्यानंतर मध्यममार्ग केवळ बुद्धीच्या विलासाने गवसणारा मार्ग आहे असे कोणास वाटले तर त्यात आश्चर्य वाटावयास नको. याचे उलट काही लोकास मध्यममार्ग म्हणजे विशिष्ट

विचारसरणीवर आधारलेला, ज्याचे स्पष्टपणे वर्णन करता येईल असा आचरणाचा म्हणजे नीतीचा मार्ग आहे असे वाटते. मध्यममार्ग हा नीतीचा मार्ग आहे यात शंका नाही. पण तो नैतिक म्हणून मानलेल्या क्रिया यांत्रिकपणे करून अनुसरता येण्यासारखा मार्ग नाही; तर जीवनासंबंधी योग्य ज्ञान प्राप्त झाल्यामुळे विकसित होत जाणाऱ्या दृष्टीनुसार उत्तरोत्तर नैतिकतेच्या उच्च स्तरावर नेणारा जीवनमार्ग आहे. निसर्गाचे स्वरूप कशा प्रकारचे आहे हे जसजसे चांगल्या रीतीने आपल्या लक्षात येते तसतसे अष्टांगमार्गाचे स्वरूप अधिकाधिक स्पष्ट होत जाते.

अष्टांगमार्गाचा विचार करताना त्याचे पुढील विशेष लक्षात घेणे जरूर आहे. १) अष्टांगमार्ग हा आत्यंतिक सुख व आत्यंतिक दुःख याच्या मधला मार्ग आहे. २) दुःखाचे व दुःखाच्या कारणाचे स्वरूपाची योग्य समजूत झाल्याने तो गवसतो ३) त्याची सुरवात सम्यक् दृष्टीने होते. भव (becoming) च्या तडाख्यात सापडलेल्या माणसाची दृष्टि पुरेशी तटस्थ व वस्तुनिष्ठ नसते. मनुष्य आपल्या सहजप्रवृत्तीच्या आहारी जाऊन अंध बनतो. सम्यक दृष्टि प्राप्त झालेला मनुष्य आपल्या सहजप्रवृत्त्योद्भव क्रियांचे परिणाम लक्षात घेण्यास समर्थ बनतो व म्हणून तो मध्यममार्गाने चालण्यास समर्थ होतो. ४) माणसात जसजसा सम्यक् दृष्टीचा विकास होत जातो तसतसे त्याचे अज्ञान नष्ट होते. अज्ञान नष्ट होत असतानाच त्याची अज्ञानोद्भव कार्यकारणशृङ्खला नष्ट होते, व तृष्णा नष्ट होते. जीवनाचे सत्य स्वरूप समजल्यामुळे तो हळुहळू अनित्य व तात्कालिक सुखाच्या गोष्टीस फाजील महत्त्व देण्याचे सोडून देतो व भ्रामक कल्पनात रमल्यामुळे निर्माण होणारे दुःख नष्ट होऊन तो पवित्र जीवनात जास्त जास्त सहभागी होतो.

मध्यम मार्गाचा हिंदुधर्मात सत्यशोधनाचे जे मार्ग सांगितले आहेत त्याशी कोणत्याच प्रकारचे साम्य नाही. भगवद्गीतेत मोक्षप्राप्तीसाठी कर्मयोग व कर्मसंन्यास असे दोन मार्ग सुचविले आहेत. यासच कर्मयोग व सांख्यमार्ग असेही म्हणतात. यापैकी कर्मयोग संसारी माणसासाठी असून सांख्यमार्ग ज्यानी कर्मसंन्यास घेतला आहे अशा संन्याशासाठी आहे असे समजले जाते. या दोन्हीपेक्षा मध्यममार्ग भिन्न आहे. कर्मनिष्ठा व संन्यासाची निष्ठा ह्या दोन्ही निष्ठा परंपरेवर आधारलेल्या आहेत. त्या माणसास पूर्वीच निश्चितपणे घालून दिलेला मार्ग अनुसरावयास लावतात. साधारणतः माणसे समाजातील परंपरांचे अनुसरण करतात. समाजाशी तडजोड करणे त्यांच्या सुरक्षिततेच्या दृष्टीने

आवश्यक वाटते. सर्वच माणसे अशा रीतीने समाजाच्या बंधनात गुरफटलेली असतात. कर्ममार्ग अनुसरणारी व्यक्ती समाजाने निश्चित केलेली कर्तव्यकर्मे करून त्याद्वारे आपणास सद्गती प्राप्त व्हावी असे इच्छिते. याच्या उलट ज्या व्यक्तीस संसारी माणसाच्या परंपरांत दोष दिसून येतात, ह्या परंपरा माणसाच्या काही स्वार्थाचे जतन करतात व अशा स्वार्थामुळे समाजात संघर्ष निर्माण होऊन व्यक्तिस्वातंत्र्याचे व सुखाचे अपहरण होते असे ज्यास स्पष्ट दिसते असे लोक मग त्या परंपरांपासून निसटून जाऊन संन्यासाचा मार्ग स्वीकारतात. हाही मार्ग उपयुक्ततेच्या दृष्टिकोनातूनच स्वीकारण्यात येतो. संन्यासी मनुष्य झाला तरी तो संन्यासासाठी योग्य मानलेल्या सामाजिक परंपरानी बांधलेला असतोच. त्याला संसारी माणसाच्या कर्मात दोष आढळून येत असले तरी आपण संन्यासाचा मार्ग का स्वीकारतो, त्यात कोणते दोष आहेत हे त्याच्या लक्षात येते असे नाही.

समाजाशी जुळते घेण्यास अडचणी निर्माण झाल्या म्हणजे अनेकदा माणसे संन्यासी बनतात. अशा बहुतेक लोकांवर त्यानी लहानपणापासून स्वीकारलेल्या अनेक संस्कारांचा परिणाम झालेला असतो. त्याची वृत्ती प्रवृत्तिपर (positive) न राहाता निवृत्तिपर (negative) असते अशा निवृत्तिपर विचाराची सर्वच माणसे संन्यासी बनतात असे मात्र नव्हे. समाजात राहूनही प्रवृत्ती व निवृत्ती अशा दोन्ही प्रवृत्तीचे अनुसरण करणारे लोक समाजात थोडेथोडके नसतात. अशा लोकास आपण बहिर्मुख (extrovest) व अंतर्मुख (introvest) असे म्हणतो. बहिर्मुख माणसे प्रवृत्तिमार्गी तर अंतर्मुख माणसे निवृत्तिमार्गी असतात.

भवाचे स्वरूप

मध्यममार्गाचे वर्णन करता येत नसले तरी त्याच्या स्वरूपासंबंधी काही निर्देश खात्रीने करता येईल. त्यामुळे त्याच्या संबंधीचे काही गैरसमज दूर करता येतील. मध्यम मार्गाचे ज्ञान प्राप्त होण्यासाठी भवाच्या (becoming) स्वरूपाचे ज्ञान आपणास असले पाहिजे. भवाच्या स्वरूपाचे ज्ञान आपणास नसेल तर दुःख कसे निर्माण होते ते समजणार नाही. ज्यास हे ज्ञान नाही असा मनुष्य मध्यममार्गाने प्रवास करू शकणार नाही. भवाचा मार्ग प्रवृत्ती व निवृत्ती अशा दोन वृत्तीचे अनुसरण करतो. बहुसंख्य माणसे प्रवृत्तिमार्गाचे अनुसरण करतात. काही जण निवृत्तिमार्गाचे अनुसरण करतात. निवृत्तिपरता ही सुद्धा तृष्णाच आहे. ह्या दोन्हीमुळे दुःखप्राप्ती होते. पण मनुष्य ह्यापैकी कोणत्या-तरी मार्गाचे अनुसरण करतो व त्याद्वारे सुखप्राप्ती होईल असे समजतो. मनुष्य प्रवृत्तीचे अनुसरण करो किंवा निवृत्तीचे अनुसरण करो तो ते सुखप्राप्तीसाठीच

करतो. व त्यास क्रिया करावयास लावणारी वृत्ती त्याच्यामध्येच असते. ही वृत्ती जसे सुख निर्माण करते त्याप्रमाणे दुःखही निर्माण करते, भवामुळे जसे सुख होते तसे दुःखही होते, हे जर माणसाच्या लक्षात आले तर तो मध्यम मार्गाने प्रवास करण्यास समर्थ होईल.

माणसाच्या प्रवृत्तीवरून त्याचे अंतर्मुख व बहिर्मुख असे दोन प्रकार करता येतील. बहिर्मुख प्रवृत्तीचा मनुष्य आपल्या आंतरिक तृष्णेमुळे बाह्य गोष्टीत सुख प्राप्त करण्यासाठी प्रयत्न करतो. तो दुसऱ्याशी सहज रीतीने जुळते घेऊ शकतो. बाह्य वस्तुपासून सुख मिळवण्याच्या हव्यासापायी त्या वस्तुपासून प्राप्त होणाऱ्या दुःखकारक प्रतिक्रियेच्या अभ्यासाकडे तो विशेष लक्ष पुरवत नाही. एखाद्या वस्तुपासून मिळणारी प्रतिक्रिया क्षोभक किंवा दुःखकारक असेल तर ती वस्तु त्यागून तो दुसरीकडे वळेल, पण सहसा प्रत्येक वस्तु, प्रत्येक घटना किंवा परिसर यावर प्रभुत्व स्थापन करण्यासाठी तो धडपडतो. प्रत्येक वस्तुपासून किंवा घटनेपासून सुख मिळवण्याचा तो प्रयत्न करतो. तो संग्रहपर असतो. म्हणजे तो इतर माणसे, वस्तु किंवा कल्पना यांचा संग्रह करण्याकडे व त्यांच्यावर प्रभुत्व स्थापन करण्याकडे त्याचा कल असतो. त्याचे बहुतेक विचार त्याच्या संग्रहपर वृत्तीचा पाठपुरावा करणारे असतात. बहुधा त्याच्या प्रत्येक विचारावर त्याच्या स्वतःच्या स्वार्थाची छाप असते. आपल्या अहंभावाचा विकास व्हावा व त्याद्वारे आपण इतरांपेक्षा श्रेष्ठ गणले जावे असे त्यास वाटते. यासाठीच तो निरनिराळ्या कल्पना, वस्तू व घटना यांचे सहाय्य घेत असतो.

आपल्यापैकी बहुतेकजण बहिर्मुख प्रवृत्तीचे असून आपला ‘ अहं ’ स्थिर वस्तु आहे असे समजून त्याच्या विकासासाठी धडपड करणारे असतात. अशा-रीतीने जीवन जगत असता अडचणी निर्माण झाल्या किंवा संकटे आली तर त्या अडचणीचा किंवा संकटाचा अभ्यास करून त्यातून निसटण्याचा त्यांचा प्रयत्न असतो. विशिष्ट समाजरचनेमुळे काही प्रश्न निर्माण झाले किंवा आपल्या स्वातंत्र्यास बाधा येते असे दिसले तर त्या समाजरचनेत फेरफार करून तो प्रश्न सोडविण्याचा त्यांचा प्रयत्न असतो. आधुनिक समाजात विज्ञान व उद्योग-धंद्यामुळे, त्याचप्रमाणे निरनिराळ्या शास्त्रांच्या विकासामुळे हे शक्य झाले आहे. यामुळे आपला अहं तसाच कायम ठेवून, उलट त्यास वाढवून आपले सर्वच्या सर्व प्रश्न सोडविता येतील असा विश्वास असंख्य लोकात निर्माण झाला आहे. सध्याच्या आपल्या समाजास आपण प्रागतिक समाज म्हणतो. मनुष्य उत्क्रान्तीच्या कोणत्याही स्तरावर असो, त्याच्या आत्मप्रगतीकरणास वाव देणे

अनुक्रमणिका

आवश्यक आहे असे आपण समजतो. अडचण कोणतीही येवो आपल्या अहंभावाचे स्वरूप समजून न घेताच परिस्थितीत बदल केल्याने आपले सर्व प्रश्न सुटतील असे आपणास वाटत असते.

पण याप्रमाणे मनुष्य स्वतःत बदल घडवून न आणता म्हणजे आपल्या सनातन कल्पना व तृष्णा तशाच कायम ठेवून केवळ समाजरचनेत बदल घडवून आणून व्यक्ति व समाज यामधील संबंध सुधारू शकेल काय? ही गोष्ट शक्य आहे असे आपल्यापैकी बहुतेकास वाटते. पण थोडा विचार केला असता ही गोष्ट शक्य नाही हे तेव्हाच लक्षात येते. समाजातील कोणत्याही व्यक्तीस वा घटकास समाजात वाटेल तसा व वाटेल त्या प्रमाणात बदल करता येणार नाही. आपली तृष्णा तशीच कायम ठेवावी. मात्र दुसऱ्याच्या तृष्णेवर नियंत्रण आणावे किंवा तिचे दमन करावे व अशा रीतीने समाजात बदल घडवून आणावा असे आपणास वाटते. आपल्या किंवा आपल्या गटाच्या अहंभावाच्या रक्षणाकरिता दुसऱ्या व्यक्तीच्या किंवा गटाच्या अहंभावाचे दमन करावे अशी आपली तऱ्हा असते. आपल्याप्रमाणे दुसऱ्यांनाही इच्छा आहेत व ते त्या पुऱ्या करू इच्छितात ही गोष्ट आपण पुरतेपणी लक्षात घेत नाही. जीवनातील हे सत्य ओळखता न आल्यामुळे निरनिराळे संघर्ष निर्माण होतात; यापासूनच निरनिराळी दुःखे, उपासमार, बेकारी व युद्धे निर्माण होतात. समाजात जेथेजेथे संघर्ष आढळतो तेथे त्याची बाह्य कारणे कोणतीही असली तरी त्याची आंतरिक कारणे मानसशास्त्रीय असतात पण ही गोष्ट आपण लक्षात घेत नाही.

कोणत्याही समाजात मी पणाचे संवर्धन करून सामाजिक स्वास्थ्य टिकून राहू शकत नाही ही गोष्ट लक्षात घेऊन प्राचीनांनी समाजाचे स्वास्थ्य टिकविण्यासाठी व त्यावर नियंत्रण करण्यासाठी माणसाच्या कर्माचे नियंत्रण केले. विशिष्ट सामाजिक चौकटीच्या आंत नियत कर्मे केल्याने माणसास मोक्ष प्राप्त होतो असे प्रतिपादन केले. बाह्य प्रमाणावर लादलेल्या निष्ठांमुळे काही प्रमाणात स्वैराचारास आळा बसून माणसाच्या मानसिक आरोग्याचे संरक्षण झाले. अशा रीतीने समाजाचे नियंत्रण करताना समाज स्थितिशील आहे व व्यक्ति व समाज यांचे संबंध नेहमीच स्थिर ठेवता येतील असा त्यांचा कयास होता. सामाजिक विकासाच्या एका विशिष्ट अवस्थेत लोकांना बंधनात ठेवण्याचा तो एक प्रकार होता. व्यक्ति सृजनशील आहे व म्हणून कोणत्याही समाजास कायमचे स्थितिशील अवस्थेत ठेवता येणार नाही ही गोष्ट त्यानी लक्षात घेतली नाही.

अनुक्रमणिका



पण अशा प्रकारे बाह्यतः लादलेल्या नीतिनियमास मनुष्य दाद देत नाही. मनुष्य त्याच्यानुसार वागत नाही म्हणून ह्या नीतितत्वात आध्यात्मिक म्हणून मानलेल्या तत्वाची जोड देण्याची प्रवृत्ती सर्व समाजात आढळून येते; आपण अमुक अमुक प्रकारे वागले असता आपणास अमूक अमुक प्राप्त होते असे आपणास सांगण्यात येते. ह्या तथाकथित आध्यात्मिक तत्वाचा व आपल्या दैनंदिन जीवनाचा काही परस्परसंबंध असतोच असे नाही. पण ह्या आध्यात्मिक तत्वाने एक गोष्ट साध्य होते. एकतर आपण लाभप्राप्तीसाठी विशिष्ट तत्वाप्रमाणे वागले पाहिजे अशी माणसाच्या मनाची भावना होते व त्यामुळे सामाजिक क्रियांचे काही प्रमाणात नियमन होऊन माणसाच्या लहरी वागणुकीमुळे संघर्ष निर्माण झाले असते, तेथे आता एकप्रकारची स्वयंशिस्त निर्माण झाल्यासारखी दिसते. लोक पूर्णतः सामाजिक नियमानुसार वागत नसले तरी त्या नियमावर विश्वास ठेवतात. त्यामुळे काही प्रमाणात त्यांच्या लहरी वागणुकीस आळा बसतो.

पण मनुष्य जेव्हा वर्तमानातील क्रियांचा समज प्राप्त न करून घेताच आध्यात्मिक तत्वास प्रमाण मानू लागतो तेव्हा त्याची सदसद्विवेकबुद्धि नष्ट होते, हा या मार्गातील मोठा दोष आहे. जगाविषयी पुरता समज न झाल्यामुळे जीवनाविषयी वाटणारी भीती त्याच्या मनात तशीच कायम राहाते. पण स्वतः प्रयोग करण्याची क्षमता नसल्यामुळे तो बाह्यप्रमाणावर अवलंबून राहून वस्तूंची व घटनांची हे चांगले वाईट अशा सारण्यामध्ये (categories) विभागणी करता पूर्वापार चालत आलेली विभागणी तो स्वीकारतो. समाजात कोणत्याहीवेळी प्रचलित असलेली सत्ताधारी वर्गाची नीतितत्वे समाजाने पूर्वपरंपरेने स्वीकारलेली असतात. ती सत्ताधारी वर्गाच्या स्वार्थास पोषक असली म्हणजे ती ईश्वराने निर्माण केलेली आहेत असा भास निर्माण करण्यात येतो व मग समाज त्या तत्वाचा उपयोग आपला स्वार्थ टिकविण्यासाठी करतो. जीवनाची गती व ही बाह्यतः प्रमाणावर स्वीकारलेली तत्वे यात विरोध निर्माण होतो. ही बाह्यतः स्वीकारलेली मते माणसाला सम्यक् दृष्टि व निसर्गाचा योग्य समज प्राप्त करण्यापासून वंचित करतात.

व्यक्तिजीवनाचा विचार केला असता आपणास असे आढळून येते की ह्या सामाजिक बंधनाप्रमाणे वागणे माणसास प्रत्येक वेळी शक्य होत नाही. याप्रमाणे वागल्यामुळे त्याच्या मनात संघर्ष निर्माण होतात. म्हणून ही बंधने अस्तित्वात असतानाही त्याकडे दुर्लक्ष करून आपल्या उपजत प्रेरणांप्रमाणे वागणे माणसे पसंत करतात. जी बंधने पाळल्याने संघर्ष निर्माण होत नाही त्या बंधना-

नुसार वागण्याचा मनुष्य प्रयत्न करतो. पण असे करतानासुद्धा आता नाही तर पुढील जन्मी आपणास कोणतातरी लाभ होईल असे त्यास वाटत असते. अनेकदा ही बंधने मूर्खपणाची आहेत असे सुचविण्यात येते. अशा वेळी अनेक बंधने त्यागून माणसे आपल्या मूळ प्रवृत्तीप्रमाणे वागतात व समाजात निरनिराळे संघर्ष निर्माण होतात.

वर बहिर्मुख प्रवृत्तीच्या माणसांची कांही लक्षणे सांगून समाजात बहिर्मुख प्रवृत्ती कसे संघर्ष निर्माण करतो हे सांगितले आहे. बहिर्मुख प्रवृत्तीच्या लोकांशिवाय समाजात निवृत्तिपर विचारांचे, इतरांपासून दूरदूर राहाणारे, सार्वजनिक कार्यात भाग न घेणारे लोक असतात. त्यांना आपण अंतर्मुख माणसे म्हणतो. अंतर्मुख मनुष्य समाजातील कार्यात लक्ष देत नाही.

त्याला आंतरिक जीवनाबद्दल ओढ असते. बाह्य परिस्थितीच्या असह्य प्रतिक्रियेमुळे तो अंतर्मुख बनलेला असतो. एखाद्या घटनेपासून असह्य दुःख प्राप्त झाल्यामुळे सर्वच परिस्थिती दुःखदायी असते असे समजून तो वागत असतो. त्याच्या मनात बाह्य कल्पना माणसे व घटना यांच्याविषयी भीती निर्माण झालेली असते. तो आपल्या कल्पनात गुंग असतो. व त्यांचा विकास करतो. त्याच्या कल्पनांचा वस्तुस्थितीशी संबंध असेलच असे नसते. तो अनेकदा असापेक्षी परिपूर्ण (absolute) विचारात गुंग असतो. उदाहरणार्थ, जेव्हा तो नीतीचा विचार करतो तेव्हा ती नीती असापेक्षी (absolute) नीती असते. परिस्थितिसापेक्ष नसते. निरनिराळ्या परिस्थितीत माणसावर ज्या परिस्थितिजन्य प्रतिक्रिया होतात त्यांना तोंड देण्यासाठी तो ती गरज असते असे तो मानत नाही पण त्याची ही वागणूक त्याच्या स्वतःच्या 'अहं'ची जोपासना करण्यासाठीच असते, हे विसरून चालणार नाही. तो बाह्य परिस्थितीला भिऊन वागतो ते स्वतःच्या अहंच्या संरक्षणासाठी. त्याची तृष्णा नष्ट झालेली नसते. फक्त तिने अभावात्मक (negative) रूप घेतलेले असते. त्याचे लक्ष आंतरिक जीवनाकडे वळलेले असल्यामुळे निरनिराळ्या परिस्थितीत त्याच्या 'अहं'च्या बाह्य विकासासाठी ज्या संधी उपलब्ध होतात त्यांचा तो लाभ घेऊ शकत नाही.

प्राचीनांनी बहिर्मुख प्रवृत्तीच्या लोकांसाठी ज्याप्रमाणे कर्ममार्गाचा पुरस्कार केला त्याचप्रमाणे निवृत्तिपर किंवा अंतर्मुख प्रवृत्तीच्या लोकांसाठी संन्यासमार्ग म्हणून एक जीवनमार्ग निश्चित केला. इतकेच नव्हे तर जे प्रवृत्तीपर आहेत त्यानीही आयुष्याच्या उत्तरार्धात संन्यासीधर्माप्रमाणे वागावे असा दंडक घालून

दिला. जे लोक ह्याप्रमाणे संन्यासी बनत, त्यांची निष्ठा बाह्य प्रमाणावर स्वीकारलेली निष्ठा असे धर्मग्रंथाच्या आधारे संन्याश्याचे कष्टप्रद जीवन जगले असता आपणास इहलोकी नव्हे तर परलोकी सुखप्राप्ती व्हावी ही भावना त्यामागे असे. संन्यासी अंतर्मुख जरी असला व इहलोकात लाभप्राप्तीची इच्छा धरत नसला तरी परलोकात काहीतरी लाभ मिळावा अशी इच्छा धरतोच.

मनुष्य अंतर्मुख बनला म्हणजे त्याचे प्रश्न सुटतात असे समजणे चूक आहे. याच्या उलट आपणास असे म्हणता येईल की मनुष्य अंतर्मुख बनला म्हणजे तो बाह्यतः कृतिशील राहात नाही पण त्याचे प्रश्न आंतरिक बनतात. प्राचीनांनी अशा अंतर्मुख लोकांसाठी संन्यासधर्माचे नियम घालून दिलेले असले तरी त्यामुळे संन्याशाचे आंतरिक जीवन सुखी होते असे मात्र नाही. संन्यासी जेव्हा धार्मिक बंधनानुसार काटेकोरपणे वागण्याचा प्रयत्न करतो तेव्हा त्याची आत्मप्रवृत्ती (self assert iveinstinct) व तिचे दमन करणारी त्याने स्वीकारलेली सामाजिक बंधने यात संघर्ष सुरू होतो. हा संघर्ष जाणिवेच्या पातळीवर असेलच असे नाही. तो बहुधा माणसाच्या अंतर्मनात असतो. त्याची आत्मप्रवृत्ती आत्मप्रगटीकरणासाठी धडपडत असते पण त्याचवेळी त्याच्या मनाचा एक भाग त्याने स्वखुशीने स्वीकारलेल्या आदर्शाप्रमाणे ह्या आत्मप्रवृत्तीचे दमन करीत असतो. त्यावेळी काय करावे हे सुचत नाही व मग त्याच्यामध्ये मनोविकृती (neurosis) निर्माण होते. काही जण बाह्यतः शांत दिसतात त्यांच्या मनात संघर्ष आहेत असे वरवर पाहाणारास आढळत नाही पण असे संघर्ष त्याच्यामध्ये असतातच. कारण त्यांची आत्मप्रवृत्ती (self assertive instinct) भवतृष्णा नष्ट झालेली नसते: अशा माणसाच्या स्वप्नांचा अभ्यास केल्यास त्यांच्यामधील संघर्षाचे स्वरूप कळू शकते. हा संघर्ष उग्र झाला तेव्हा मनुष्यास वेडसुद्धा लागते. मनोविकृती (neurosis) व वेड याची कारणे माणसाची बाह्य जगाशी जुळते घेण्याची अक्षमता यात आढळून येतात.

माणसाला आपल्याला सतत यश मिळावे असे वाटत असते. त्याला सतत यश मिळाले तर त्याचा अहंगंड वाढतो. त्याला असे यश मिळाले नाही व त्याला सतत अपयश मिळत राहिले तर त्याच्या मनात न्यूनगंडाची भावना निर्माण होते. म्हणजे ही अहंगंडाची किंवा न्यूनगंडाची भावना बाह्य वस्तुमुळे निर्माण होते असे म्हणण्यापेक्षा आपला त्या वस्तूकडे पाहण्याचा जो दृष्टिकोन असतो त्याच्यावर अवलंबून असते. एका विशिष्ट परिस्थितीत सर्वांमध्ये अहंगंडाची किंवा न्यूनगंडाची भावना निर्माण होते असे आपणास म्हणता यावयाचे नाही.

एकाच वस्तूची प्रतिक्रिया सर्वांवर सारखी असत नाही. एखाद्यास हुशार पत्नी मिळाली असता त्याच्यात अहंगंडाची भावना निर्माण होईल तर दुसऱ्या माणसामध्ये त्याच परिस्थितीत न्यूनगंडाची भावना निर्माण होईल व तो आपल्या पत्नीवर प्रभुत्व स्थापन करायचा प्रयत्न करील. एखाद्यास वडिलोपार्जित संपत्ती अनायासे मिळाली असता आनंद होतो पण टॉलस्टायसारख्या माणसास स्वकष्टाने मिळवलेली संपत्ती स्वतः उपभोगण्यात कमीपणा वाटतो. म्हणून बाह्य वस्तूपेक्षा आपला जीवनाकडे पाहण्याचा दृष्टीकोनच आपण विविध परिस्थितीत कशा रीतीने वागणार हे निश्चित करतो हे स्पष्ट होते.

आधुनिक काळात भवाचे (becoming) स्वरूप समजून घेण्यासाठी मानसशास्त्रज्ञ प्रयत्न करीत आहेत पण त्यांचा हा प्रयत्न सफल झाला असे सध्यातरी आपणास म्हणता यावयाचे नाही. मानसशास्त्रज्ञ भवाचे तात्कालिक घातक परिणाम कोणते ह्याकडेच लक्ष पुरवतात. भवाचे दूरवर्ती परिणाम कोणते हे लक्षात घेऊ शकत नाही. त्यांच्या प्रयत्नातून मनोविकृतीचे मानसशास्त्र निर्माण झाले आहे. व्यवहारात वागत असता मनोविकृतीमुळे जे लोक समाजाशी जुळते घेण्यास असमर्थ ठरतात अशा लोकातील मनोविकृती घालवून त्यास समाजाशी जुळते घेण्यास समर्थ करणे एवढेच कार्य ह्या मानसशास्त्रज्ञांनी अंगिकारले आहे. याबरोबरच सर्वसाधारण माणसाचे मानसिक आरोग्य कोणत्या कारणामुळे बिघडते हे लक्षात आल्यामुळे मानसिक रोगास प्रतिबंधक म्हणून मानसिक आरोग्यशास्त्र (mental hygiene) अस्तित्वात आलेले आहे. सध्याचे मानसशास्त्र भवामुळे व्यक्तीच्या मनात निर्माण झालेले काही तणाव नष्ट करते पण भवाचे कारण कोणते व ते कसे नष्ट करता येईल याकडे लक्ष देणे सध्यातरी त्यास साधले आहे असे दिसत नाही.

सध्याच्या मनोविकृतीच्या मानसशास्त्राचे स्वरूप लक्षात येण्यासाठी अल्फ्रेड ॲडलर या मानसशास्त्रज्ञाचे उदाहरण घेऊ. यामुळे बुद्धाला आत्यंतिक संन्यासवाद कां मान्य नव्हता हे कळण्यासारखे आहे. प्रत्येक माणसात न्यूनगंडाची भावना असते. त्यामुळे अनेक मानसिक व्याधी निर्माण होतात. ह्या न्यूनगंडापासून सुटका करून घेण्यासाठी अहंभावाची जोपासना परिणामकारक रीतीने कशी करावी यासंबंधाने ॲडलरने आपले विचार मांडले आहेत. तसे पहिले असता प्रत्येक मनुष्य आपल्या अहंभावाची जोपासना करीतच असतो. भवाची जोपासना करताना संघर्ष दुःख निर्माण होते त्यामुळे अनेकदा तो अगतिक बनतो. ह्या अगतिकतेपासून सुटून समाजाशी परिणामकारकरीत्या मेळ साधण्याचा मार्ग ॲडलर सुचवितो. ॲडलर सुखलोलुप चैनीच्या जीवनाचा पुरस्कार करीत नाही.

म्हणजे ॲडलरचा मार्ग एकप्रकारे मध्यम मार्ग आहे. त्याच्यामुळे माणसांची दुःखे काही प्रमाणात नष्ट होऊ शकतात हेही आपण समजू शकतो. पण ॲडलरच्या मार्गाने जीवनाचे प्रश्न तात्पुरते सुटू शकतात. त्याचा मार्ग दुःखनिवृत्तीचा प्रभावी मार्ग आहे असे आपणास म्हणता येणार नाही. कारण ॲडलरची जीवनदृष्टि सीमित आहे. आपल्या दुःखाचे कारण तृष्णा आहे हे तो परिपूर्ततेने लक्षांत घेऊ शकत नाही. त्याने भवाचा विचार नवीन स्वरूपात मांडला आहे एवढेच आपण म्हणू शकतो. म्हणजे त्याला भवाचे स्वरूप नीटपणे समजले नाही. शिवाय जीवन अनित्य आहे. व्यक्ति व समाज यांचे संबंध बदलत असतात ही गोष्टही तो पुरतेपणी लक्षात घेऊ शकत नाही म्हणून ॲडलरने मांडलेले विचार काही मर्यादित अर्थानेच खरे आहेत. मनुष्य व बाह्यपरिस्थिती यांचे संबंध स्थिर असतात व हे संबंध स्थिर असतात असे समजून केलेले सर्व प्रयत्न काही अंशाने लाभदायक वाटले तरी असे प्रयत्न माणसास भवाच्या मुळाकडे नेत नाहीत व म्हणून त्यांच्यामुळे जीवनप्रवाहाचे यथार्थ ज्ञानही प्राप्त होऊ शकत नाही.

ॲडलरसहित जगातील बहुतेक विचारवंत भवाची आवश्यकता प्रतिपादन करतात. पण त्यामुळे आपली दुःखे तशीच कायम राहातात. भवाच्या स्वरूपात बदल केल्याने काही दुःखे नष्ट झाल्यासारखी दिसली तरी दुःखाचे कारण तसेच कायम राहाते ही गोष्ट लक्षात घेतली पाहिजे. येथे भवाचे जीवनातील महत्व कमी लेखण्याचा उद्देश नाही. भव ही सृष्टीतील महान शक्ती आहे तिच्यामुळे आपल्या सध्याच्या संस्कृतीत महान उलाढाली घडतात. उपयुक्ततावाद्यानी भवाला प्रगतीचे साधन मानले व त्याचे विध्वंसक कार्य लक्षात घेऊन त्यावर निरनिराळ्या प्रकारची बंधने ठेवली. पण जेव्हा आपण आपली दुःखे कायमची कशी नष्ट होऊ शकतील या प्रश्नाचा मूलभूत विचार करू लागतो तेव्हा भवाची क्रिया अज्ञानाची कशी आहे हे लक्षात घेणे आवश्यक होते. ज्यास जीवनाकडे पाहाण्याची सम्यक् दृष्टि प्राप्त झाली आहे असा मनुष्य भवावर नियंत्रण न आणता त्यापासून कायमचे कसे मुक्त होता येईल याचा विचार करू लागतो.

भवासंबंधी एवढा विचार केल्यावर त्यापासून सुटका करून घेण्यासाठी बुद्ध जो मध्यम मार्ग सुचवितात त्याच्या स्वरूपाचा विचार करू. हा मध्यम मार्ग अत्यंत चैनीचे जीवन व आत्यंतिक आत्मक्लेशाचे जीवन ही दोन्ही टोके त्यागून आक्रमण करावयाचा आहे. बहिर्मुख माणसे मुख्यतः बाह्य गोष्टीबद्दल आसक्ती बाळगतात व अंतर्मुख माणसे मुख्यतः आंतरिक जीवनाबद्दल आसक्ति बाळगतात. ह्या दोन्ही प्रकारच्या लोकात जीवनाबद्दल आसक्ति असते व दोहोंच्या वाट्यास सुखदुःख येते. त्याना दुःखे नको असतात. आहो त्याच

स्थितीत पण सुखाने राहावे असे त्यास वाटते. पण सुखदु:खे कशी निर्माण होतात हे यांच्यापैकी कोणी लक्षात घेत नाही. ही सुखदु:खे कशी निर्माण होतात त्याचे इंगित लक्षात घेऊन त्यातून पार पडण्याची कला एखाद्यास प्राप्त झाली तर तो मनुष्य मध्यम मार्गाने प्रवास करण्याला समर्थ होतो असे आपण म्हणू शकू.

मध्यम मार्गाने किंवा अष्टांगमार्गाने प्रवास करण्यासाठी भवाच्या स्वरूपाचे सत्यज्ञान असणे आवश्यक आहे. हे ज्ञान प्रत्यक्षत: प्राप्त होत नाही तोपर्यंत मनुष्य मध्यममार्गाने चालणे शक्य नाही. आपल्या दैनंदिन जीवनात भवापासून दु:ख कसे निर्माण होते हे लक्षात घेणे कठीण आहे. साधारणत: प्रत्येक मनुष्य आपल्या क्रियांचे समर्थन करताना आढळतो. त्याच्या भवाची तऱ्हा म्हणजे त्याच्या विकासाची तऱ्हा जोपर्यंत आपल्या भवाच्या विशिष्ट प्रकारामुळे दु:ख कसे निर्माण होते हे तो लक्षात घेत नाही तोपर्यंत तो त्याचे समर्थनच करील. भवामुळे दु:ख निर्मिती होते. हे त्यास प्रत्यक्ष पाहाता आले तर गोष्ट वेगळी. सर्वसाधारणपणे मनुष्य भवाचे समर्थनच करतो पण जेव्हा त्यास दु:ख होते तेव्हाच तो साशंक होतो. दु:खाच्या निर्मितीस भव किती प्रमाणात कारण आहे हे त्यास तपासता आले तर मग त्यास भवाचे स्वरूप समजते व हे स्वरूप लक्षात आल्यामुळे भवापासून म्हणजे दु:खापासून मुक्त होणे त्यास शक्य होते.

कोणताही मनुष्य भवाच्या प्रक्रियेपासून एकदम मुक्त होत नाही. त्याने काहीच न करावयाचे ठरविले तरी त्याचे कृतिरहित असणे हे अभावात्मक (negative) भवाच्या स्वरूपाचे होते. कारण माणसामधील भव किंवा आत्मप्रवृत्ती स्वत:च्या विचाराने किंवा एखाद्याचे प्रामाण्य स्वीकारून नष्ट होत नाही व ती नष्ट करण्याचे तरी प्रयोजन कोणते ? एखाद्या माणसास भवाचे घातक परिणाम दिसत नसतील तर तो त्याला नष्ट करण्याचा विचारच कशाला करील ? इतरांचे प्रामाण्य स्वीकारून भवास नष्ट करू पाहाणे हा एक हिंसेचाच प्रकार होईल. अशा रीतीने भवास नष्ट करू पाहाणे म्हणजे नवीन संस्कार जडवून घेणे होय व स्वातंत्र्यप्राप्तीसाठी तर ह्या संस्कारापासून मुक्त होणे आवश्यक आहे. त्याच्यामध्ये गढून जाणे जितके अनिष्ट तितकेच त्याचे दमन करणेही अनिष्ट आहे. त्याच्या कार्याचे स्वरूप समजण्यासाठी नि:पक्षपाती निरीक्षणाची आवश्यकता असते. कोणताही स्पष्ट हेतु न ठेवता आपण भवाचे निरीक्षण करू शकलो तर जाणीवपूर्वक भवाच्या स्वरूपाचे ज्ञान प्राप्त करीत आहो असा त्याचा अर्थ होईल. मग व्यक्ति व निसर्ग यात सुसंवाद निर्माण करण्याच्या कार्यात त्याचे स्थान कोणते हेही कळेल :

भवाचे सत्यज्ञान प्राप्त होण्यासाठी त्याच्यामध्ये रत होणे आवश्यक आहे काय ? त्यासाठी बाह्य अनुभवाची आवश्यकता आहे काय ? थोडा विचार केल्यास भवाची क्रिया समजण्यास अशा रीतीने प्रत्येक बाबतीत नवीन अनुभव घेतलाच पाहिजे असे नाही, असे आढळून येईल. कारण आपण भवाचे भूतकाळात अनुभव घेतलेले असतात. त्यापैकी बरेच अनुभव भवाच्या काही प्रकारापासून मुक्त होण्यासाठी उपयुक्त होऊ शकतात. आपण असे अनेक अनुभव भूतकाळात घेतलेले असले तरी त्यांच्याकडे तटस्थतेने पाहिलेले नसते– त्यांचे रहस्य समजून घेतलेले असते. आसक्तीयुक्त मन ठेवून आपण त्या अनुभवाचा स्वीकार केलेला असतो. त्या अनुभवाचे खरे रहस्य समजून घेतलेले नसते. अशा या भूतकालीन अनुभवाच्या संचयाकडे म्हणजे भूतकालीन स्मृतीकडे आपण तटस्थतेने पाहू शकलो तर त्यामुळे भव क्षीण होऊ शकतो. असे जर करता आले तर मग आपण पूर्वीचीच व्यक्ति राहात नाही. योग्य निरीक्षणाने भवाच्या स्वरूपात बदल होतो, आपले अज्ञान नष्ट होते. व त्या प्रमाणात विज्ञान, आयतन, इत्यादिकातही बदल होतो.

निर्वाणाकडे जाणारा मार्ग सरळ नाही. तो खंडित प्रवाहासारखा आहे. (discontinuous continuity) व याचे कारणही उघडच आहे. पूर्वसंस्कारामुळे माणसात विविध सहजप्रवृत्ती विद्यमान असतात व त्या आत्माविष्कारासाठी धडपडतात. भव– (becoming) ची प्रवृत्ती माणसाच्या व्यक्तिमत्वातच दडलेली आहे. कोणताही मनुष्य भवापासून मुक्त नाही. आपल्या विशिष्ट दृष्टिकोनानुसार तो कृती करीत असतो. पण अशा रीतीने कृती करीत असताना एखादी अडचण येते व तिच्यामुळे दुःख निर्माण होते. त्यावेळी तो थांबतो, त्याचा जीवनप्रवाह खंडित होतो व ते दुःख नष्ट करण्यासाठी तो धडपडतो त्या दुःखाचे कारण समजून घेतो. त्या दुःखाचे मानसशास्त्रीय कारण स्वतःमध्येच आहे हे पाहातो. आपल्या पूर्वीच्या चुकीच्या दृष्टिकोनामुळे आपले विशिष्ट दुःख निर्माण झाले होते हे लक्षात घेतो. दुःखाचे स्वरूप व त्याचे कारण ह्यासंबंधी प्राप्त झालेला समज त्यास त्याच्या चुकीच्या दृष्टिकोनापासून व दुःखापासून मुक्त करतो. ही नवदृष्टि प्राप्त झाल्यावर त्याचे विचार कृती इत्यादिमध्ये बदल होतो. जीवनाबद्दल प्राप्त झालेल्या ह्या नवदृष्टिप्रमाणे तो मार्गक्रमण करतो. व ह्या प्रवासात त्यास पुनः अडचणी येतात, प्रवाह खंडित होतो व पुनः तो त्या अडचणीच्या कारणांचा शोध करून ती कारणे स्वतःमधून घालवून देऊन पुढील मार्ग आक्रमण करतो. अशा रीतीने त्याचा मार्ग खंडित प्रवाहासारखा असतो. ह्या मार्गाने चालत असताना त्याच्या

अनुक्रमणिका

इच्छा सतत गळून पडत असतात. किंवा हीच गोष्ट आपणास पुढीलप्रकारे व्यक्त करता येईल. अष्टांगमार्गाने प्रवास करीत असताना माणसाच्या विज्ञानात (consciousness) फरक होत जातो. त्याचे काही विचार व निम्न उद्दिष्टांकडे धाव घेणाऱ्या इच्छा गळून पडतात. व त्यांची जागा उच्च इच्छांनी घेतली जाते. म्हणजे त्या माणसाचे लक्ष उच्च होते. व अशा रीतीने हा प्रवास सतत चालू असतो. *

---

* मध्यम मार्गाने प्रगती करीत असताना प्रगतीसाठी जे साधन एकेवेळी उपयुक्त होते ते पुढे त्यागावे लागते. या संबंधात बुद्ध तराफ्याचा दृष्टांत देतात. शहाणा मनुष्य नदी ओलांडून जाण्यासाठी तराफा वापरतो पण नदी ओलांडल्यावर तराफा पुढे डोक्यावर नेणे योग्य नसते म्हणून तो त्यास नदीच्या काठावर टाकून देऊन पुढे जातो. हीच गोष्ट अरविंद घोष यांनी आपल्या Thoughts and Glimpses यात पुढीलप्रमाणे व्यक्त केली आहे :

When we have passed beyond knowledge. Then we shall have knowledge. Reason was the helper: Reason is the bar.

When we have passed beyond willings. Then we shall have power. Effort was the helper; Effort is the bar.

When we have passed beyond enjoyings; Then we shall have bliss. Desire was the helper; Desire is the bar.

When we have passed beyond individualising, then we shall be real persons. Ego was the helper; Ego is the bar.

When we have passed beyond humanity, then we shall be the Man. The Animal was the helper; the Animal is the bar. सातत्य सत्य प्राप्तीच्या मार्गात अडथळा आणते ही कल्पना ईशावास्योपनिषदात पुढीलप्रमाणे व्यक्त केली आहे.

अन्धं तमः प्रविशन्ति येऽविद्यामुपासते ।
ततो भूय इव ते तमो य उ विद्यायां रताः ॥

अष्टांगमार्गाने प्रवास करताना माणसाच्या इच्छा गळून पडतात. ज्या इच्छांस व प्रवृत्तीस समाज मान्यता देतो व नियंत्रित असतानाही ज्यांच्यामुळे समाजात संघर्ष निर्माण होतात अशा इच्छांचे स्वरूप लक्षात येते. त्यापासून मनुष्य मुक्त झाला म्हणजे अशा इच्छांच्या पूर्तीसाठी त्याला समाजावर अवलंबून राहण्याचे कारण राहात नाही. असा मनुष्य समाजाच्या वर्चस्वापासून मुक्त होतो. तो अभावात्मक मनोवृत्तीचा किंवा निवृत्तिपर होतो असे आपण म्हणू शकत नाही. संन्याशाप्रमाणे निवृत्तिपर मार्गाचे अनुसरण करणारा मनुष्य आपल्या इच्छांपासून मुक्त झालेला नसतो. त्याने इच्छांचे दमन केलेले असते पण त्याच्या इच्छा त्याच्या मनात संघर्ष करीत असतातच. पण अष्टांगमार्गाने प्रवास करणारा मनुष्य आपले विज्ञान, आपली तृष्णा व इच्छा या सर्वांपासून मुक्त होतो. तो प्रज्ञावान बनतो. त्याचे जीवन सृजनशील बनते. अष्टांगमार्गाने प्रवास करीत असतांना समाजाशी असलेले त्याचे संबंध रुढीमुळे नव्हे तर त्यांच्या स्वतंत्र जीवनदृष्टीने निश्चित होत जातात.

मध्यम मार्गाने प्रवास करणारा मनुष्य अधिकाधिक प्रमाणात स्वावलंबी बनतो व पवित्रतेचे जीवन जगू लागतो. त्याच्या मनात सर्वांबद्दल प्रेमभाव वसत असतो. तो स्वतःच्या आचारविचाराचे सतत निरीक्षण करीत जातो. व हे करताना स्वतःमध्ये परस्परविरोधी इच्छा व कल्पना आहेत किंवा नाहीत हे पहाण्याकडे दुर्लक्ष करीत नाही. तो सत्यप्रिय बनतो. आपल्या क्रियांचा अमुकच परिणाम व्हावा असा आग्रह तो धरीत नाही. तो नित्यशः आपल्यात दुःख निर्माण करणाऱ्या क्रियांचे निरीक्षण करतो. स्वतःचे हेतु पवित्र जीवन जगण्याच्या मार्गात कसा अडथळा आणतात हे प्रत्येक वेळी पहात असतो.

सम्यक्‌दृष्टि

अष्टांगमार्गाचे वर्णन करताना भगवान बुद्धानी सम्यक दृष्टीस प्रथम महत्व दिले आहे व ही एकच गोष्ट त्यांची शिकवण आजवरच्या सर्व शिकवणीं-पासून भिन्न आहे हे स्पष्ट करण्यास पुरेशी आहे. सम्यक दृष्टि म्हणजे जीवना-कडे पाहाण्याचा योग्य दृष्टिकोन. जीवनाकडे पाहाण्याचा योग्य दृष्टिकोन स्वीकारल्याशिवाय कोणासही मध्यम मार्गाने प्रवास करता येणार नाही. सम्यक दृष्टिशिवाय दुःख म्हणजे काय; त्याचे स्वरूप कोणते व त्यापासून मुक्ती कशी प्राप्त होईल याचे ज्ञान मिळू शकणार नाही. सम्यक दृष्टि म्हणजे केवळ विश्वासावर आधारित दृष्टिकोन नव्हे. जो समाजातील प्रश्नांकडे केवळ पारंपरिक दृष्टीने पाहातो, समाजाच्या परंपरा व मूल्ये स्वीकारतो त्याला सम्यक

दृष्टि प्राप्त होणे शक्य नाही. एखाद्याच्या सम्यक दृष्टीत विश्वासाचा भाग नसेलच असे म्हणता येणार नाही. पण त्याच्या दृष्टीला सम्यक दृष्टि हे नाव अंशतः तरी देता येण्यासाठी त्याला जीवनाकडे निरपेक्ष दृष्टीने पाहून जीवनाचे प्रश्न समजून घेण्याची पात्रता प्राप्त करून घेतली पाहिजे. जीवनात स्वार्थी हितसंबंध (vested interests) निर्माण होण्याची प्रक्रिया व तिच्यामुळे निर्माण होणारे विविध ज्ञान ज्यास झाले आहे त्याला सम्यक दृष्टि प्राप्त झाली असे आपण म्हणू शकतो. सम्यक दृष्टीला अंतर्दृष्टि असेही म्हणता येईल. सम्यक दृष्टि माणसाच्या अंतरंगात बदल घडवून आणते. एकदा प्राप्त झालेली जीवनदृष्टी जीवनाचे प्रश्न समजून घेऊन ते नष्ट करण्यास पुरेशी नाही असे आढळून आल्या-वर मनुष्य बाह्यजगाकडे आणखी जास्त वास्तविक दृष्टिकोनातून पाहू शकतो. आपण जीवनाच्या अंतरंगात प्रवेश करतो, आपली दृष्टि पूर्वीपेक्षा विशाल बनते अशा रीतीने उत्तरोत्तर विशाल जीवनदृष्टी प्राप्त करणाऱ्या माणसास मध्यम मार्गाने प्रवास करणे शक्य होते.

सम्यक् दृष्टि म्हणजे जीवनाकडे पाहाण्याचा स्थिर दृष्टिकोन होय असा काही लोकांचा समज असतो. पण तो चुकीचा आहे. सम्यक्दृष्टि जीवनासंबंधी कोणतीही कल्पना तयार करून त्याबरहुकूम कृति केल्याने प्राप्त होत नाही तर स्वतःमध्ये जे जे असत्य आहे, चुकीचे आहे ते शोधून काढण्याची वृत्ती जागृत केल्याने व ते असत्य घालवून दिल्याने प्राप्त होते. जीवनासंबंधी चुकीचा दृष्टिकोन बाळगल्याने दुःख निर्माण होते; व हा चुकीचा दृष्टिकोन घालवून दिल्याने दुःखाचा परिहार होतो. माणसाचे अज्ञान नष्ट होऊन त्याच्यात प्रज्ञा व करुणा यांचा जसजसा विकास होत जातो तसतसे सम्यक् दृष्टि म्हणजे काय ते समजते प्रत्येक क्षणी सम्यक् दृष्टीचा विकास मनुष्यजीवनात आमूलाग्र बदल घडवून आणतो.

जीवनात सम्यक् दृष्टि प्राप्त करण्यास आपल्या भोवतालचे जग अनित्य आहे, दुःखमय आहे व अनन्त आहे ह्याचा अनुभव घेणे आवश्यक आहे. त्यापैकी प्रत्येक मुद्द्याची चर्चा पुढच्या लेखात करण्यात येईल. येथे लक्षात घ्यावयाचे ते एवढेच की या तीन सूत्रामध्ये बुद्धानी आपल्यामध्ये व आपल्या भोवताली आढळून येणाऱ्या निसर्गाचे स्वरूप स्पष्ट केले आहे; व निसर्गाच्या ह्या स्वरूपाचा अनुभव आपणास घेता येतो हे सांगितले आहे. जीवनाच्या अंतरंगात जाण्यासाठी निसर्गाचे हे गुण विशेष समजून घेण्याची आवश्यकता आहे. आपले अनेक भ्रम नष्ट झाल्याशिवाय ही दृष्टी प्राप्त होत नाही. जीवनासंबंधी योग्य दृष्टि प्राप्त

झालेला मनुष्य जीवनाचे दुःख जेथे नष्ट होते अशा अजात असंस्कृत सत्याचे दर्शन घ्यावयास समर्थ होतो.

जीवन बाह्यतः जसे दिसते तसे पाहाणे म्हणजे सम्यक् दृष्टीने पाहाणे नव्हे, केवळ ज्ञानेंद्रियांद्वारे प्राप्त होणाऱ्या ज्ञानामुळे प्राप्त होणारी दृष्टि व सम्यक् दृष्टि यामध्ये फरक आहे. जग बाह्यतः जसे दिसते तसे ते आहे म्हणणे निराळे व प्रत्येक वेळी आपले पूर्वग्रह बाजूस सारून सम्यक् दृष्टीने पाहाणे निराळे. आपले पूर्वसंस्कार कितपत युक्त आहेत हे न तपासताच जीवना-संबंधीच्या कल्पनातरंगात रमणे ही आपली सध्याची तऱ्हा आहे. व ती सत्य शोधण्यास सर्वथैव अयोग्य आहे. कोणत्याही आधिभौतिक कल्पनांचा आश्रय घेऊन भोवतालच्या वस्तुसंबंधाने निर्णय घेणे म्हणजे अयोग्य दृष्टिकोन धारण करणे होय. व भूतकाळात स्वीकारलेल्या कल्पना बाजूस सारून जीवनाकडे नव्याने पाहाणे म्हणजे सम्यक दृष्टि बाळगणे. अशा रीतीने पाहाण्यासाठी आपले पूर्वग्रह व भ्रामक मूल्ये कोणती हे आपण तपासले पाहिजे. व प्रत्येक गोष्टीकडे शक्यतो निष्कामपणे पाहिले पाहिजे. केवळ तर्कनिष्ठ दृष्टि सम्यक दृष्टि नव्हे. आपली तर्कनिष्ठता अनेकदा आपण आपल्या पूर्वग्रहाच्या व आपण स्वीकारलेल्या मूल्याच्या अंतर्गत कार्य करीत असते. याच्या उलट आपण जसजसे पूर्वग्रहापासून व चुकीच्या मूल्यापासून मुक्त होतो तसतशी आपली दृष्टि शुद्ध होत जाते.

अशा रीतीने पाहाण्याच्या क्रियेत सत्य गवसते असे आपणास कसे म्हणता येईल ? या प्रश्नाचा विचार करण्यासाठी आपण आपल्या अनुभवाचे पृथक्करण केले पाहिजे. अनुभवाची प्रक्रिया, क्रिया व प्रतिक्रिया या दोन्ही मिळून घडते. आपण एखाद्या वस्तूचे किंवा घटनेचे निरीक्षण केले म्हणजे त्या घटनेची प्रतिक्रिया आपल्या मनावर होते. व त्या प्रतिक्रियेचा अर्थ लावण्याचे कार्य आपल्या दृष्टिकोनानुसार केले की आपण त्या गोष्टीचा अनुभव घेतला असे आपण म्हणतो. उदाहरणार्थ, मी एका कुत्र्याकडे (नामरूप) पाहात आहे. कुत्र्याकडे पाहात असताना मला त्याचा आकार, त्याचे शरीर, त्याचा अनुभव येतो. त्याचप्रमाणे त्याला पाहिल्यावर काही भाव माझ्या मनात येतात. हा कुत्रा अमुक अमुक प्रकारचा आहे असे मी ज्यावेळेस म्हणतो त्यावेळी माझी कुत्र्यासंबंधीची जी कल्पना (consciousness विज्ञान) आहे त्या कल्पनेशी मी सध्या पाहात असलेल्या कुत्र्याची तुलना करतो व त्यानुसार तो कुत्रा कसा आहे यासंबंधी निर्णय घेतो. ह्या अनुभवामध्ये कुत्र्यासंबंधीचे एक अनित्य असे अंग आहे व एक नित्य अंग आहे हे मान्य केले पाहिजे. कारण

प्रत्येक व्यक्ती आपले स्वतःचे अनुभव निर्माण करीत नाही. मी कुत्रा पाहिला त्याक्षणी त्या कुत्र्याच्या काही नित्य अंगाचे मला दर्शन झाले. मात्र मी तो कुत्रा अमुक अमुक प्रकारचा आहे असे जे म्हणतो ते माझ्या अनुभवाचे आत्मनिष्ठ अंग होय. कारण कुत्र्यासंबंधी जी कल्पना मी मनात बाळगली आहे त्या कल्पनेशी मी आताच्या कुत्र्याची तुलना करतो, त्यावर ते आधारित आहे. हे आत्मनिष्ठ अंग माझ्या पूर्वीच्या जाणिवेवर (consciousness) अवलंबून असते. मी पूर्वी जी कुत्री पाहिली असतील त्याने माझ्या मनात विशिष्ट भावना निर्माण केलेल्या असतील. कुत्रे चांगले असतात किंवा वाईट असतात यासंबंधी माझ्या मनात जो पूर्वग्रह निर्माण झालेला असेल त्यावर हे व्यक्तिनिष्ठ अंग अवलंबून असेल.

आता हे व्यक्तिनिष्ठ अंग स्थिर आहे काय? तर त्याचे उत्तर 'नाही' असेच आहे. आपल्या संज्ञा (perceptions) सतत बदलत असतात व त्या संज्ञोद्भव जाणिवा (consciousness) ह्याही स्थिर नसतात. रूप वेदना संज्ञा संस्कार व विज्ञान या पंचस्कंधामुळे आपला अहं निर्माण झालेला आहे व तोही स्थिर नसतो. पण आपण तो स्थिर आहे व त्याला बाह्य जगापासून काही प्राप्त करावयाचे आहे असे समजून वागत असतो ही गोष्ट लक्षात घेतली तर वास्तविकतेचे दर्शन प्राप्त होण्यासाठी आपल्या भूतकालातील संज्ञा व त्यामुळे निर्माण झालेल्या जाणिवा ह्यापासून शक्य तितके मुक्त झाले पाहिजे हे सहज लक्षात येईल. वस्तु जशी आहे तशी पाहाण्यासाठी आपले पूर्वग्रह अहं वर्धक अनुभव पूर्णपणे बाजूस सारले पाहिजेत. म्हणजे प्राप्त होणारा अनुभव वस्तूचे यथायोग्य दर्शन देणारा असेल. आपले हे पूर्वग्रह जसजसे नष्ट होत जातील तसतसे सत्याचे यथायोग्य अनुभव प्राप्त होतील. वरील विधानात जीवन अनित्य आहे हे सांगितले आहे. ही एकच गोष्ट आपण नीटपणे लक्षात घेतली व त्यामुळे आपल्या दृष्टिकोनात फरक पडला तर आपणास जगाकडे नवीन रीतीने पहाता येईल.

सम्यक्‌दृष्टि प्राप्त करण्यास चिकित्सक दृष्टिकोनाची आवश्यकता आहे. जीवनात प्रत्येकवेळी आपण आपल्या पूर्वसंस्कारानुसार सहजपणे (instinctively) वागत असतो. एखादा मनुष्य आपल्यावर टीका करीत असेल तर त्याची टीका कितपत योग्य आहे हे आपण निष्कामपणे पाहात नाही. एखाद्याने स्तुती केली तर लगेच आपण भाळतो ती स्तुती अनाठायी असेल, केवळ आपल्याला खूष करण्यासाठी असेल ही गोष्ट आपण लक्षात घेत नाही.

अनुक्रमणिका

आपल्या मनात संघर्ष चालू असतो त्याची जाणीव सम्यक् दृष्टि प्राप्त करण्यास आवश्यक आहे. दुसऱ्याला ज्या संघर्षास तोंड द्यावे लागते अशा काही संघर्षापासून आपण मुक्त असू. आपले संघर्ष इतरांपेक्षा वेगळ्या प्रकारचे असतील. पण संघर्ष प्रत्येकाच्या मनात असतातच. आज एक गोष्ट केल्यावर उद्या तिच्याबद्दल पश्चात्ताप करण्याची पाळी आली तर आपल्या मनात संघर्ष आहे व आपली पूर्वीची दृष्टि सदोष होती हे सहज लक्षात येते. निरनिराळ्या प्रसंगी मनात भीती निर्माण होणे हे मनात संघर्ष असण्याचेच द्योतक आहे. एखादी व्यक्ति देवळात जात असेल तर ही अनावश्यक क्रिया त्या व्यक्तीच्या मनात संघर्ष आहेत हेच स्पष्ट करते. एखादी कृती करीत असताना मनातील संघर्ष प्रगट होत नसेल किंवा त्याच्याकडे आपले लक्ष जात नसेल पण कालांतराने जर आपणास नैराश्याचा अनुभव आला तर त्यामुळे मनात संघर्ष आहे हे स्पष्ट होते. हे नैराश्य आपल्या भवामध्येच अंतर्भूत असते. पण विशिष्ट प्रसंगी आपल्या नजरेस येत असते.

विरोधविकासवाद, मानवतावाद व अस्तित्ववाद

आता मध्यम मार्ग व हेगेलचा विरोधविकासवाद याचा काही संबंध आहे काय या मुद्द्याचा विचार करू. गेल्या शतकाच्या उत्तरार्धात जगाच्या विकासाची प्रक्रिया कशा रीतीने चालते यासंबंधाने हेगेलने एक नवीन विचार मांडला. हेगेलने विकासाच्या क्रियेचे विश्लेषण करून जग गतिमान (dynamic) असून विचारविरोधाच्या द्वंद्वात्मक क्रियेने विकसित होत आहे असे प्रतिपादन केले. त्याच्या या विकासाच्या सिद्धान्तास विरोधविकासवाद असे नाव आहे. हेगेलच्या या सिद्धान्ताप्रमाणे समाजात एखादी कल्पना उदयास येते (वाद) व पुढे तिला विरोध करणारी दुसरी कल्पना उदयास येते. (प्रतिवाद) या दोहोत संघर्ष निर्माण होऊन तो काही काळ चालू असतो व पुढे ह्या परस्परविरोधी कल्पनांचे जेथे संयुक्तीकरण (synthesis) होते अशी तिसरी कल्पना उदयास येते. (संवाद). ही नवीन कल्पना म्हणजे पूर्वीच्या परस्परविरोधी कल्पनांचा मेळ (compromise). पण ही तिसरी कल्पनासुद्धा तशीच कायम टिकत नाही. तिला प्रतिस्पर्धी वेगळी कल्पना निर्माण होते. पुनः ह्या दोन कल्पनांचा संघर्ष होतो व पुनः या दोहोमध्ये मेळ साधला जातो. विकासाची अशी द्वंद्वात्मक प्रक्रिया अखंडपणे चालू असते. हेगेलच्या या सिद्धान्ताच्या स्पष्टीकरणासाठी व्यवहारातील अनेक उदाहरणे देता येतील. उदाहरणार्थ जगात लोकशाहीची कल्पना मूळ धरू लागली. लोकशाहीत लोकांना राजकीय स्वातंत्र्य देण्याचा

अनुक्रमणिका

विचार अभिप्रेत आहे. पण लोकशाहीने माणसाचे आर्थिक प्रश्न सुटू शकत नाहीत असे ज्यास वाटते त्यानी लोकशाहीच्या विरोधात असणारी समाजवादाची (communism) कल्पना पुढे मांडली. समाजसत्तावादात लोकांच्या आर्थिक गरजा भागविण्याची व्यवस्था आहे पण त्यांच्या राजकीय स्वातंत्र्यावर गदा येते. आता अलिकडील काळात या दोन्ही कल्पनांचे संयुक्तीकरण होऊन लोकशाही समाजवादाची कल्पना पुढे आली आहे. लोकशाही समाजवाद हा लोकशाही व समाजवाद ह्या दोहोचेही एकत्रीकरण आहे. दुसरे आपल्या देशास लागू पडणारे उदाहरण द्यावयाचे झाल्यास ते पुढीलप्रमाणे देता येईल. पूर्वीच्या काळी यज्ञ, वैदिक कर्मकांड व पूजा पाठ करणे श्रेयाचा मार्ग आहे असे समजण्यात येत असे. ही एक कल्पना झाली तिला विरोध किंवा प्रतिवाद म्हणून यज्ञ हा संसार तरून जाण्यास फारच दुर्बल असे साधन आहे ही कल्पना समोर आली. यानंतरच्या काळात या दोहोत संवाद स्थापन होऊन ब्रह्मज्ञान हा श्रेयाचा मार्ग आहे पण त्या ब्रह्मज्ञानात कर्मकांड सहाय्यक होते असा संवादात्मक विचार मान्यता पावला (गीता). या प्रकारच्या वाद; प्रतिवाद व संवादाची समाजजीवनात अनेक उदाहरणे दाखवून देता येतील.

काही लोकास[1] भगवान बुद्धाचा मध्यममार्ग ह्याचे हेगेलच्या वाद, प्रतिवाद व संवाद ह्या विश्वविकासाच्या सूत्राशी साम्य आहे, नव्हे बुद्धाचा मध्यममार्ग व हेगेलचा विश्वविकासवाद हे दोन्ही एकच आहेत असे वाटते. पण हा नुसता भ्रम आहे असे आतापर्यंत मध्यममार्गाचे जे विवेचन आम्ही केले आहे त्यावरून कोणाच्याही सहज लक्षात येईल. पहिल्या प्रथम ही गोष्ट लक्षात घेतली पाहिजे की हेगेलने जीवनात एक शाश्वत अध्यात्मिक तत्त्व आहे व त्याच्याशी जुळते घेणे हे प्रत्येकाचे कर्तव्य आहे असे मानले आहे. पण ज्याशी व्यक्तीने जुळते घ्यावे अशा आध्यात्मिक तत्त्वासच बुद्धाचा विरोध आहे. हेगेलचा अध्यात्मवाद अमूर्त तात्त्विक विचारावर आधारला आहे. बुद्धाचा मध्यममार्ग अमूर्त तत्त्वावर आधारलेला नसून त्याची सुरवात स्वतःच्या (problem) निरीक्षणापासून होते. हेगेलच्या मताप्रमाणे विश्वात कल्पनाच श्रेष्ठ असून जगाचा विकास कल्पनांच्या संघर्षापासून होतो. पण बुद्ध द्वंद्वात्मक कल्पनांचा संवाद होऊन जगाचा विकास होतो, व सत्यप्राप्ती होते असे म्हणत नाहीत. हेगेलच्या मताप्रमाणे वाद,

---

१. राहूल सांकृत्यायन ह्यानी आपल्या 'दर्शनदिग्दर्शन' या ग्रंथात हा विचार मांडला आहे.

प्रतिवाद व संवाद या मार्गाने कल्पनांचा विस्तार मात्र होत जाईल. काही विशिष्ट कल्पनांवर विश्वास ठेवून कल्पनांचा विस्तार साधण्याच्या या प्रवृत्तीस बुद्धाने भव (becoming) असे नाव दिले. जोपर्यंत स्वतःच्या विकासासाठी आपण भवावर (becoming) भिस्त ठेवतो तोपर्यंत हा विकास वाद, प्रतिवाद व संवाद या सूत्राप्रमाणे होत राहील हे संभवते. पण जेव्हा कल्पना अनात्म (unsubstantial) आहे हे माणसाच्या लक्षात येते. तेव्हा तो कल्पनांचा पाठलाग करीत बसत नाही. वर सांगितल्याप्रमाणे त्याची वागणूक खंडित प्रवाहाच्या (discontinuous contiunity) सूत्राप्रमाणे घडते. ज्या कल्पनांचे मूल्य शून्य दिसते अशा कल्पनांचा पाठलाग करणे तो सोडून देतो. ज्या कल्पनांत अर्थ आहे असे त्यास दिसते, त्याना तो धरून राहतो. अशा रीतीने त्यांच्या कल्पनांच्या सातत्यामध्ये सतत खंड पडत जातो. त्यानुसार बाह्य वस्तूंना तो जे मूल्य देतो त्यात बदल होत जातो. कल्पना-कल्पनांत संघर्ष निर्माण होऊन ज्या कल्पना त्याला कमी मोलाच्या वाटतात त्या गळून पडतात.

मात्र बहुसंख्य माणसे भवचक्रात सापडली असता त्यांचे वर्तन समेटाचेच असते. त्यांच्या कल्पना काहीही असल्या तरी त्यांना विरोधाशी तोंड द्यावे लागते. ह्या विरोधात त्या तशाच कायम टिकविणे शक्य नसते. दुसऱ्यांच्या कल्पनांशी तडजोड करून माणसे स्वतःचा विकास साधतात. या क्रियेत त्यांचा अहंभाव वाढत असतो. हीच गोष्ट सामाजिक विकासासही लागू पडते. समाजात कोणतीही कल्पना उदयास आली कि तिला विरोध होतो. या वाद-प्रतिवादातून नवीन कल्पना उदयास येते ह्या हेगेलच्या म्हणण्यास विरोध करता येणार नाही. कोणतीही कल्पना घेतली की ती अर्धसत्य असते. सत्याचे समग्र दर्शन झाले नाही अशा स्थितीत तिचा विकास होत असतो. म्हणून त्या कल्पने-मुळे ज्याचे अनहित होते किंवा विरुद्ध प्रकारच्या दृष्टिकोनामुळे ती कल्पना ज्यास चुकीची वाटते असे लोक तिच्यातील दोष दाखवून देतात. वाद व प्रतिवाद यात संघर्ष निर्माण होतो. व या संघर्षातून एखादा मार्ग काढावा म्हणून ज्या कल्पनेत या दोन्ही वादांचा मेळ (Compromise) आहे अशी कल्पना स्वीकारली जाते. ही नवीन कल्पना सत्याच्या समजामुळे उदयास आली असे म्हणण्यापेक्षा या द्वंद्वातून मार्ग काढण्यासाठी एक क्लृप्तीच्या स्वरूपात पुढे आली असे म्हणणे जास्त सयुक्तिक ठरते. उदाहरणार्थ लोकशाहीच्या विरुद्ध समाजवाद हा वाद निर्माण झाला असता लोकशाहीसमाजवाद हा या दोन वादामधून मार्ग काढण्यासाठी आपण स्वीकारतो, पण तो वास्तवतेवर

आधारलेला नसतो. तो स्वीकारण्याची लोकांची तयारी नसते. तो कृतीत आणण्यासाठी मोठ्या संघर्षास तोंड द्यावे लागते व त्यापासून अनेक प्रकारची दुःखे निर्माण होतात. भगवान बुद्धाच्या भाषेत बोलावयाचे झाल्यास ह्या प्रकारचा लोकशाही समाजवाद दुःखाचे कारण जी तृष्णा तिच्या स्वरूपाचे पूर्णपणे आकलन न झाल्यामुळे निर्माण झालेला वाद आहे. या वादास निर्माण करणारे वाद पुनः निर्माण होतील. याचाच अर्थ असा की हा वाद एकांगी आहे. जीवनासंबंधीच्या सम्यक दृष्टीपासून निर्माण झालेला हा वाद नव्हे. हेगेलने सुचविल्याप्रमाणे वाद, प्रतिवाद व संवाद ह्या स्वरूपात ह्या वादाचा विकास पुढे होऊ शकेल. समाजास तो उत्तरोत्तर भवाकडे (becoming) नेईल. समाजात प्रत्येक व्यक्तीत तृष्णा असताना लोकशाही समाजवाद केवळ सत्तेच्या जोरावर किंवा बाह्य कल्पनांच्या नियंत्रणामुळे टिकवता येईल, पण त्यामुळे खऱ्या अर्थाने समाजाचा विकास होणार नाही.

बुद्धाने सांगितलेला मध्यममार्ग केवळ कल्पनांवर अधिष्ठित नाही. जीवन कसे आहे याचे सतत परीक्षण करीत असतांना विकसित होत जाणाऱ्या सम्यक् दृष्टीमुळे त्याचे स्वरूप ज्ञात होते. ही गोष्ट आपण लक्षात घ्यावयास हवी. संविद्, जाणीव किंवा विज्ञान (consciousness) ह्याची उत्पत्तीच मुळी अज्ञानापासून होते व ती भवाकडे नेते. भवाकडे नेणाऱ्या ह्या संविद्चा विस्तार केल्यामुळे किंवा या संविद्च्या अंतर्गत विविध प्रकारच्या कल्पनाकलहात रमल्याने दुःखाची वृद्धि होईल. पण इंद्रियोद्भव सुख व दुःख या द्वंद्वापासून माणसाची सुटका होणार नाही. कोणत्याही संविद्च्या आत निर्माण झालेल्या कल्पना म्हणजे वाद व प्रतिवाद समाजात कलह निर्माण करणारे ठरतात. ह्या विशिष्ट संविद्पासून निर्माण होणारे सुख व दुःख दोन्ही श्रेयस नाहीत हे ओळखता आले पाहिजे. व ह्या दोन्हीच्या पलिकडे जाण्याची आवश्यकता जाणली पाहिजे.

बुद्धाच्या मध्यमार्गात इंद्रियोद्भव सुख व दुःख या दोहोच्याही पलिकडे जाण्याचे सूत्र गोवलेले आहे म्हणून मध्यममार्ग हेगेलप्रणीत विश्वविकासाच्या अगदी विरुद्ध आहे ही गोष्ट आपण लक्षात घेतली पाहिजे. हेगेलवाद समाजाच्या विचाराच्या आशयामध्ये सतत विकास होऊन समाजाचा विकास होतो असे ध्वनित करतो तर मध्यममार्ग माणसाची त्याच्या संविद्पासून व विचारापासून मुक्तता साधून व्यक्ति संविद्शून्य कशी होऊ शकते या गोष्टीचा निर्देश करतो. मध्यम मार्गाने प्रवास करणाऱ्या माणसाच्या मनात क्रमाक्रमाने प्रज्ञा व करुणेचे वर्धन होऊन त्याची स्वतःसाठी सुरक्षितता शोधण्याची इच्छा नष्ट

होते. व त्यामुळे सुरक्षिततेच्या भावनेवर अधिष्ठित असणाऱ्या निरनिराळ्या रूढी व परंपरांची आवश्यकता नष्ट होऊन मनुष्य उत्तरोत्तर स्वयंप्रज्ञ व स्वावलंबी बनत जातो. तो भूतकाळातील रूढीपासून मुक्त होऊन निर्वाणाकडे वाटचाल करू लागतो. तो भूतकालीन कल्पनांचा भविष्यकालीन सुरक्षिततेसाठी उपयोग करीत नाही. मागे प्रवाह पार करण्यासाठी वापरावयाच्या तराफ्याच्या उदाहरणात सांगितल्याप्रमाणे पवित्र जीवनाकडे प्रगती करीत असता जी जी साधने अनुपयुक्त व संघर्ष निर्माण करणारी आहेत असे त्यास आढळून येते त्या त्या सर्वांचा तो त्याग करतो. व शेवटी निर्वाणपद प्राप्त करतो.

यानंतर आपण मानवतावाद (humanism) व अस्तित्ववाद (existentialism) यांचा मध्यममार्गाशी काही संबध आहे काय याचा विचार करू. या दोन्ही वादावर सध्या बरेच वाङमय उपलब्ध आहे. मानवतावाद माणसाच्या मनुष्यपणावर, मानवाने दुसऱ्याची सेवा करण्यातच त्याचे व इतरांचे कल्याण आहे ह्या गोष्टीवर भर देतो; तर अस्तित्ववाद जगात विफलतेचेच प्राबल्य आढळून येत असल्यामुळे जगात सर्वत्र दुःखच दुःख आहे या सत्याकडे प्रामुख्याने आपले लक्ष वेधतो. माणसाने केवळ सामुदायिक कृतीत गढून न जाता व्यक्तित्व, मृत्यू, प्रेम इत्यादि गोष्टींनी जीवनातील स्थान व कार्य यावर भर द्यावा असे सुचवितो, आधुनिक काळात जीवनात सत्य कोणते याचा शोध करण्यासाठी धडपडणाऱ्या माणसाला यापैकी कोणत्यातरी वादाचे आकर्षण वाटते. म्हणून मध्यम मार्गाने प्रवास करणारा मनुष्य या वादाकडे कोणत्या दृष्टीने पाहील हे लक्षात घेणे आवश्यक आहे.

पहिल्या प्रथम आपण मानवतावादाचा विचार करू. भगवान बुद्धानी सत्यप्राप्तीसाठी माणसाने प्रज्ञा व करुणा जागृत करून पवित्र जीवन जगण्याचा उपदेश केला असला तरी त्याने मानवतावाद वाद या स्वरूपात शिकवला नाही. त्यांच्या शिकवणुकीपासून महायान पंथीयांनी मानवतावाद निर्माण करण्याचा प्रयत्न केला. ज्याच्या अंतःकरणात प्रेम आहे अशी व्यक्ति दुसऱ्यावर प्रेम करील व स्वतःच्या स्वार्थासाठी दुसऱ्याचा उपयोग करणार नाही हे उघडच आहे, असे वागणे ही तिची सहजप्रवृत्ती बनेल, एक आवश्यक वाद म्हणून ती मानवतावादाचा स्वीकार करणार नाही. जे लोक कोणत्यातरी वादाचा पुरस्कार करतात, त्यांची जीवनाकडे पाहाण्याची निश्चित अशी दृष्टि असते. व त्या दृष्टीच्या अनुसार त्यांचे वर्तन घडते, त्या विशिष्ट वादानुसार क्रिया केल्याने त्यापासून काहीतरी समाधान प्राप्त व्हावे अशी त्यांची भावना असते. याचा परिणाम

असा होतो की ते जी कोणती विशिष्ट कृती करतात त्या कृतीसच अंतिमचे महत्व प्राप्त होते. आपण समाजासाठी फार महत्वाचे कार्य करीत आहो असा अहंभाव त्यांच्यात निर्माण होतो व सत्य शोधण्याचे कार्य मागे पडते. मग ते करीत असलेल्या क्रिया सहजस्फूर्तीने, प्रेमामुळे घडणाऱ्या क्रिया राहात नाहीत. त्यास परिपाटीच्या (routine) क्रियांचे स्वरूप प्राप्त होते. आपल्या क्रिया समाजास उपयुक्त आहेत. त्या नेहमीच उपयुक्त राहातील. आपल्या क्रियांद्वारे आपण समाजाचे मोठे भले करतो असा विश्वास राखणारा मनुष्य मग आपल्या क्रियांमुळे अनेक संघर्ष निर्माण करतो. पण आपण असे संघर्ष निर्माण करीत आहो हे त्याच्या लक्षात येत नाही.

मानवतावादाच्या नावाखाली निरनिराळे लोक निरनिराळ्या प्रकारच्या कृती करतात. त्या कृतींचा एकमेकांशी ताळमेळ राहात नाही. इतकेच नव्हे तर ह्या कृती परस्परांच्या विरुद्धही राहू शकतात. मानवतावादाच्या नावाखाली अनेकदा आपण आपल्या मनातील भीती घालवून देण्यासाठी कार्य करतो. उपयुक्ततेच्या नावाखाली आपण आपल्या मनातील अनिष्ट हेतु लपवित असतो व आपल्या क्रियांचे दूरवर्ती परिणाम लक्षात घेत नाही. आपली कृती निरपेक्ष अशी नसते, एखादा वाद स्वीकारणारी व्यक्ति आपली कृती कोणत्या गुणवत्तेची आहे याचा विचार सहसा करीत नाही. काही लोक सिगारेटचा व्यापार करतात. किंवा समाजात व्यसने वाढविणारे धंदे करून आपण समाजाच्या उपयोगी पडतो असे म्हणतात. मजूराकडून अल्प वेतनावर त्यांच्या जीवापलीकडे काम करून घेणारा कारखान्याचा मालकही मानवतेच्या दृष्टि-कोनातून कार्य करीत असल्याचा दावा करतो व काहीच काम न करता जास्त पगार मिळावा अशी आशा धरून चळवळ करणारा मजूराचा पुढारीही मानवतेसाठीच काम करण्याचा दावा करतो. वकील आपल्या अशिलाची बाजू सत्याची आहे किंवा नाही याचा विचार न करताच त्याच्यातर्फे वकीली करतो. अशा प्रकारच्या कृतीमुळे समाजात सामंजस्य न राहता परस्परात दुरावा निर्माण होतो.

ज्याच्या अंतःकरणात दुसऱ्याविषयी सहानुभूती नाही अशी व्यक्ती केवळ मानवतावाद श्रेष्ठ आहे असे समजून दुसऱ्याची सेवा करण्याचे कार्य करू लागली तर ती यथायोग्य कार्य करीलच किंवा आपल्या अनुभवाचे यथायोग्य मूल्यमापन करू शकेलच हे संभवत नाही. समाजात शिक्षणाचा प्रसार करणे आवश्यक आहे असे मानणारे कितीतरी लोक शाळा कॉलेजेस काढतात. पण त्यांच्या अंतःकरणात शिक्षणाविषयी कळकळ नसल्यामुळे ते योग्य शिक्षणासाठी

आवश्यक असणाऱ्या सर्व गोष्टींची पूर्ती करू शकत नाहीत. ते विद्यार्थ्यांचा खऱ्या अर्थाने विकास साधू शकत नाहीत. अशा लोकांच्या संस्थांतून अनेकदा समाजात विभक्तपणाचे वर्धन करणारे शिक्षण दिले जाते. राजकारणाच्या माध्यमातून मानवतेचे कार्य करू इच्छिणारा मनुष्य आपल्या पक्षाचे विचार गुलामवत् स्वीकारतो व दुसऱ्या पक्षाशी संघर्ष करण्यातच आपली बहुतेक शक्ति खर्च करतो; अशा स्थितीत खऱ्या अर्थाने तो दुसऱ्यास मदत करू शकत नाही. अशा प्रकारचे कार्य करीत असताना त्याच्या जीवनात विफलता येते या विफलतेच्या भावनेतून निसटून जाण्यासाठी अनेक लोक आपल्या विशिष्ट कामात अधिकाधिक गुंतून राहतात. अशा क्रिया करीत असताना प्रियाशी वियोग व अप्रियाशी इच्छा नसताही संबंध आल्यामुळे त्याच्या जीवनात निर्माण होणारे दुःख नष्ट करण्यास आवश्यक त्या अंतर्दृष्टीच्या अभावी ते अगतिक बनतात. जीवनात सहानुभूती, स्वातंत्र्य यांचा विकास होण्यासाठीं व दुसऱ्याच्या दुःखाचे निराकरण करण्यासाठी निसर्गाचे अंतरंग समजून घेण्याची पात्रता अंगी असावी लागते. तशी पात्रता नसली तर व्यक्तीच्या क्रिया मानवतेशी विसंगत अशा घडतात. अशी व्यक्ति बाह्यतः काही समाजास उपयुक्त असणाऱ्या क्रिया करीत असली तरी ती मुख्यतः आपल्या 'मी' पणाच्या वर्धनासाठीच क्रिया करीत असते. तिच्या क्रिया खऱ्या अर्थाने समाजाचा विकास साधू शकत नाहीत.

वरील विवेचनावरून हे स्पष्ट होईल की आपल्या दैनंदिन जीवनात अनेकदा वैफल्याचे प्रसंग येतात; त्यातून निसटून जाता यावे म्हणून अनेकदा मानवतावादासारख्या वादाचा आश्रय घेण्यात येतो. अशा परिस्थितीत मानवतावाद पलायनवाद ठरतो. याच्या उलट व्यक्ति पवित्र जीवन जगत असताना मध्यम मार्गाने प्रवास करीत असेल तर तिला प्राप्त होणाऱ्या अंतर्दृष्टीमुळे ती प्रज्ञा व शील यानी युक्त होत जाईल व तिच्या हातून सहजपणे घडणाऱ्या क्रिया मानवतेला पोषक अशाच राहातील.

बुद्धाच्या शिकवणुकीचा सध्याच्या काळी युरोपात प्रतिष्ठा पावलेल्या अस्तित्ववादाशीही संबंध दाखविता येईल. व्यक्तीच्या कृतीमध्ये आढळून येणाऱ्या वैफल्याच्या पोटी अस्तित्ववादाचा जन्म झालेला आहे व तो काही प्रमाणात निराशावादाकडे वळलेला आहे. जीवनाचे सत्य शोधत असताना प्रत्येकवेळी अपयश पदरी पडल्यावर मनुष्य कमीअधिक प्रमाणात निराशावादाकडे वळतो. त्या प्रकारची स्थिती अस्तित्ववाद्याची झाली आहे. आपल्या स्वतःच्या दुःखात गढून गेलेला मनुष्य मग सर्व जग दुःखमयच आहे असे मानू लागतो. जग कसे आहे, ह्याविषयी तो स्थिर कल्पना करतो. जग बदलत आहे.

आपली निसर्गनियमाची कल्पना आपल्या विशिष्ट दृष्टिकोनावर व अपूर्ण अनुभवावर आधारलेली आहे ही गोष्ट लक्षात न घेताच तो परिस्थितीच्या दडपणामुळे विशिष्ट प्रसंगी जग जसे भासले तसेच ते आहे अशी स्वतःची समजूत करून घेतो. त्याच्या आशा नष्ट झालेल्या असतात. पण त्याने सुरवातीस ज्या आशा धरल्या होत्या त्या वास्तविकतेवर (reality) आधारलेल्या होत्या असे आपणास म्हणता येईल काय ? मनुष्य जग कसे आहे याची कल्पना करतो व त्याच्या सर्व आशानिराशा त्याच्या जगाविषयीच्या संकल्पनेवर आधारलेल्या असतात. जो जगापासून ज्या अपेक्षा करतो त्या अपेक्षा त्याच्या जगाविषयीच्या चुकीच्या दृष्टिकोनावर आधारलेल्या असतात. त्याने आपल्या 'मी' चे परीक्षण केलेले नसते. आपल्या दुःखास आपला अहंभाव कितपत कारणीभूत आहे हे त्याने शोधलेले नसते. आपल्या विशिष्ट स्वभावानुसार जगाची कल्पना करून त्याच्या क्रिया चालू असतात.

माणसाने केवळ सुख किंवा केवळ दुःख यापैकी कशातच स्वतःस गुरफटून न घेता सत्यशोधन करावे असे बुद्धाचे म्हणणे आहे. प्रत्येकास सत्य शोधता येते. प्रत्येकास आसक्तीचा त्याग करून स्वावलंबी बनता येते. बुद्धांनी आत्यंतिक सुखाचा हव्यास बाळगू नका हे जसे सांगितले त्याचप्रमाणे आत्यंतिक दुःखापासूनही दूर रहा असे सांगितले. कारण माणसावर एकामागून एक दुःखे येऊ लागली म्हणजे ती त्यास असह्य होतात. त्याच्या मनाचा तोल कायम राहात नाही व तो जीवनाकडे सम्यक्दृष्टीने पाहू शकत नाही. त्याच्या जीवनात निराशावाद घर करून बसतो. बुद्धाचा मध्यम मार्ग आपल्या मनाचा तोल कायम असतांनाच जीवनाचे परीक्षण करावयाची शिकवण देतो. ज्याच्या मनाचा समतोल ढळला त्याच्या मनात संघर्ष निर्माण होऊन त्यास मनोविकृती (neurosis) होते. अनेक माणसे मुद्दामच दुःखी जीवनात आनंद आहे, लाभ आहे असे मानून मुद्दामच दुःखात राहतात हीही एक विकृती आहे. तिच्यामुळे आंतरिक, आध्यात्मिक विकास होऊ शकत नाही.

मध्यम मार्ग आत्यंतिक सुख व आत्यंतिक दुःख ही दोन्ही टोके त्यागून जीवनाचा योग्य समज प्राप्त करून देतो. निसर्गाचा योग्य समज प्राप्त झालेला मनुष्य बाह्य जगाशी संबंध कसे असावे हे ओळखतो व तो ह्या जगाबद्दल आपल्या मनात खोटचा आशा बाळगत नाही.

◆ ◆ ◆

डॉ. वा. वि. मिराशी

भारतीय युद्धाचा काल

काही दिवसापूर्वी माझे इंदूरचे स्नेही प्राचार्य ग. वा. कवीश्वर यांनी इंदूरच्या महाराष्ट्र साहित्य परिषदेच्या षष्टयब्दपूर्तीच्या प्रसंगी प्रकाशित झालेल्या 'मालविका' ग्रंथातील (पृ. २५–३०) आपल्या 'महाभारत युद्धाचे वर्ष' या लेखाची एक सुटी प्रत माझ्याकडे पाठविली होती. तेव्हा या विषयाकडे माझे लक्ष वळले. त्यापूर्वीहि 'महाभारत युद्ध हे काल्पनिक की 'सत्य' याविषयी वृत्तपत्रांत वाद चालला होता, त्यातही मी भाग घेतला होता. म्हणून प्रा. कवीश्वरांच्या लेखाने माझे कुतूहल जास्तच वाढले आणि मी या विषयाचे थोडेबहुत चिंतन केले. ते प्रस्तुत लेखाच्या निमित्ताने वाचकांपुढे मांडीत आहे.

युधिष्ठिराने महाभारतयुद्धात प्रमुख भाग घेतला होता. अर्थातच त्याचा काल म्हणजे भारतीय युद्धाचा काल होय. त्याच काली कलियुग सुरू झाले. म्हणून कलियुगाचा आरंभ काल, तसेच युधिष्ठिराने सुरू केलेल्या संवताचाही तोच काल होय. या कालाविषयी विविध मते प्रचलित आहेत, त्यांचा यथाक्रम विचार करू.

१. पहिले मत– ख्रिस्तपूर्व ३१०२–

प्रचलित परंपरेप्रमाणे भारतीय युद्ध ख्रिस्तपूर्व ३१०२ यावर्षी झाले. याचा कोरीव लेखातील पहिला उल्लेख कर्नाटकातील ऐहोळे गावी रविकीर्ति कवीने जैन मंदिराला लावलेल्या प्रशस्तीतील पुढील श्लोकात आला आहे.[1]

त्रिंशत्सु त्रिसहस्रेषु भारतादाहवादितः ।
सप्ताब्दशतयुक्तेषु गतेष्वब्देषु पञ्चसु ॥

---

१. एपिग्राफिया इंडिका, पु. ६, पृ. १ इत्यादि.

अनुक्रमणिका





पञ्चाशत्सु कलौ काले षट्सु पञ्चशतासु च ।
समासु समतीतासु शकानामपि भूभुजाम् ॥

– यामध्ये तेथील जिनमन्दिर निर्माणाचा काल भारतीय युद्धानंतर ३७३५ वर्षे आणि शकनृपतींच्या कालाप्रमाणे ५५६ वर्षे असा दिला आहे. याचे ख्रिस्ती संवताचे वर्ष ६३३–३४ हे येते. अर्थात् भारतीय युद्ध ख्रिस्तपूर्व (३७३५–६३३=) ३१०२ या वर्षी झाले असले पाहिजे.

पण या युधिष्ठिर संवताचा उल्लेख प्राचीन वाङमयात आढळत नाही. कालोल्लेख करण्याची आपली प्राचीन पद्धत तत्कालीन राजाच्या कारकीर्दीचे वर्ष उल्लेखून करण्याची होती, ती दीर्घकाल चालणाऱ्या एखाद्या संवताचे वर्ष उल्लेखून करण्याची नव्हती. व ती पद्धत भारतात ख्रिस्तोत्तर पाचव्या सहाव्या शतकापर्यंत प्रचलित होती. तेव्हां या तथाकथित युधिष्ठिर संवताचा निर्देश आपल्या प्राचीन वैदिक व स्मृतिवाङमयात आढळत नसला तर त्याल आश्चर्य नाही. पुढे आर्यभटाच्या काली (सु. सन ४००) ज्योतिषी गणिताकरिता त्या संवताची कल्पना केली असावी[२]. त्यावेळी त्या संवताचा आरंभ ख्रिस्तपूर्व ३१०२ या वर्षी मानण्यात आला होता. ही समजूत आतापर्यंत परंपरेने चालत आली आहे. ख्रिस्तोत्तर बाराव्या शतकात होऊन गेलेल्या कल्हणाने आपल्या राजतरंगिणीत तिचा निर्देश केला आहे. पण त्यायोगे त्याच्या गणनेत विसंगति उत्पन्न झाली. तिचे निराकरण करण्याकरिता कल्हणाने अशी युक्ति सुचविली की भारतीय युद्ध ख्रिस्तपूर्व ३१०२ या वर्षी झाले असले तरी युधिष्ठिर संवत त्या नंतर ६५३ वर्षे लोटल्यावर सुरू झाला असे मानावे.[३] प्रा. कवीश्वरांनी यावर केलेली पुढील टीका योग्य आहे– 'या साऱ्या प्रकारात भारतीय युद्ध कलियुगारंभी झाले होते या महाभारतात (व पुराणांतही) व्यक्त झालेल्या धारणेला कल्हणाला तिलांजलि द्यावी लागली'. शिवाय, या मतात वैदिक वाङमयाचा काल ख्रि. पू. ३१०२ च्या पूर्वी अनेक शतके मानावा लागतो, तो अलीकडे प्रकाशात आलेल्या सिंधुसंस्कृतीशी सुसंगत होत नाही. म्हणून हे मत आता सहसा कोणी प्रतिपादित नाही.

२. दुसरे मत ख्रिस्तपूर्व सु. २५०० –

वराहमिहिराच्या 'बृहत्संहिते'त युद्धिष्ठिराचा काल पुढील प्रमाणे निर्दिष्ट केला आहे.[४]

---

२. पूर्वोक्त. ३. राजतरंगिणी, १, ५१.
४. बृहत्संहिता, १३, ३.

आसन्मघासु मुनयः शासति पृथ्वीं युधिष्ठिरे नृपतौ।
षड्द्विकपञ्चद्वियुतः शककालस्तस्य राज्ञश्च ॥

या श्लोकापूर्वी 'मी वृद्धगर्गाच्या मताने सप्तर्षींच्या चलनाचे वर्णन करतो' (यैश्चारमहं तेषां कथयिष्ये वृद्धगर्गमतात् ।) असे वराहमिहिराने म्हटले आहे. त्याने आपले स्वतःचे स्वतंत्र मत निर्दिष्ट केले नाही. त्यावरून हे मत त्याला मान्य असावे. प्रा. कवीश्वर म्हणतात की या श्लोकाच्या फक्त प्रथमार्धातील विधान (सप्तर्षि मघानक्षत्रात युधिष्ठिराच्या काली होते) वृद्ध गर्गाचे होय.[५] दुसऱ्या श्लोकार्धातील विधान [त्या राजाचा काल 'षड्द्विक-पञ्चद्वियुतः शककालस्तस्य राज्ञश्च।' असा होता] हे मात्र वराहमिहिराचे मत होय. पण असे मानल्यास येथे अर्धजरतीयन्यायरूपी दोष येतो.[५] 'सप्तर्षि युधिष्ठिराच्या काली मघा नक्षत्रात होते' हे म्हटल्यावर त्या राजाचा काल कोणता हा प्रश्न साहजिकच उत्पन्न होतो. त्या आकांक्षेची पूर्ति द्वितीय श्लोकार्धाने होते. तेव्हां हा संपूर्ण श्लोक वृद्ध गर्गाच्या मताचा निदर्शक मानणे योग्य आहे.

पण 'षड्द्विकपञ्चद्वियुतः शककालः' याचा अर्थ काय? सामान्यतः याचा अर्थ 'अंकानां वामतो गतिः।' या पद्धतीनुसार २५२६ असा समजला जातो. या श्लोकार्धात दोन ही संख्या 'द्वि' आणि 'द्विक' या दोन शब्दांनी का दर्शविली असा आक्षेप या अर्थावर येण्याचा संभव आहे. कदाचित् 'षड्द्विक' म्हणजे दोनदा 'सहा' असे विवक्षित असल्यास[६] ही संख्या २५६६ अशी होईल. हा कालशक संवताला अनुलक्षून दिला आहे. शककालाचा (सध्याच्या शालिवाहन शकाचा) आरंभ ख्रिस्तोत्तर ७८ यावर्षी होतो. म्हणून युधिष्ठिराचा (म्हणजे त्याच्या राज्यारंभाचा) काल ख्रिस्तपूर्व (२५२६–७८ =) २४४८ हा (किंवा २५६६–७८=२४८८ हा) येईल. ठोकळ मानाने तो आपण ख्रि. पू. २५०० असा मानू. हे मत वराहमिहिरकाली प्रचलित होते असे दिसते.

---

५. 'कुक्कुटया अर्धं पाकाय, अर्धं प्रसवाय।' कोंबडीचा अर्ध भाग शिजवू, राहिलेला अर्ध अंडी घालील' असे म्हणणे म्हणजे अर्ध-जरतीय न्याय.

६. जसे 'पञ्चक' म्हणजे 'पाचाचा समूह' षट्क म्हणजे 'सहांचा समूह,' त्याप्रमाणे.

पण या मताला काही आधार आहे काय? पुराणातील खालील श्लोक पाहा[७]–

सप्तर्षयो मघायुक्ताः काले पारीक्षिते शतम् ।
अन्ध्रान्ते तु चतुर्विंशे भविष्यन्ति शतं समाः ॥

युधिष्ठिराचा नातू (अर्जुनपुत्र) परीक्षित याच्या काली सप्तर्षि मघा नक्षत्रात होते. नंतर अन्ध्रांच्या पतनाच्या काली ते चोवींसाव्या नक्षत्रात गेले होते. एक नक्षत्र ओलांडण्यास सप्तर्षींना १०० वर्षे लागतात. पुढील श्लोक पाहा[८]–

सप्तर्षीणां तु यौ पूर्वौ दृश्येते उदितौ निशि ।
तयोर्मध्ये तु नक्षत्रं दृश्यते यत्समं दिवि ॥
तेन सप्तर्षयो युक्ता ज्ञेया व्योम्नि शतं समाः ।
नक्षत्राणामृषीणां च योगस्यैतन्निदर्शनम् ॥

–सप्तर्षींच्या अग्रभागी असलेल्या दोन ताऱ्यांमध्ये समान्तर जे नक्षत्र दिसते त्याशी त्यांचा योग समजावा. हा काल १०० वर्षांचा असतो[९]–

सप्तर्षयस्तु तिष्ठन्ति पर्यायेण शतं शतम् ।
सप्तर्षीणां युगं ह्येतद् दिव्यया संख्यया स्मृतम् ॥

–परीक्षिताच्या कालापासून अन्ध्रांच्या म्हणजे सातवाहनाच्या अस्तापर्यंत सप्तर्षींनी २४ नक्षत्रे ओलांडली अर्थात् हा काल २४०० वर्षांचा होता. अन्ध्रांचा (सातवाहनांचा) अस्त सुमारे खिस्तोत्तर २३० च्या सुमारास झाला. म्हणून परीक्षिताचा काल (२४००–२३०=) खिस्तपूर्व २१७० हा येतो. यात त्याची व युद्धिष्ठिराच्या कारकीर्दीची वर्षे मिळविल्यास ठोकळ मानाने[१०] खिस्तपूर्व २२५० हा युधिष्ठिराचा काल ठरतो व तो पूर्वोक्त वृद्धगर्गाच्या मताच्या जवळपास येतो. [प्रा. कवीश्वरांनी व इतर काही विद्वानांनी वृद्ध-गर्गाच्या (किंवा वराहमिहिराच्या) पूर्वोक्त मताच्या श्लोकाचा निराळा अर्थ लावला आहे. त्याचे परीक्षण पुढे करू.]

---

७. पार्जिटर, डायनेस्टीज ऑफ दि कलिएज् (डा. कॅ. ए.), पृ. ६१.
८. पूर्वोक्त, पृ. ६०
९. तत्रैव.
१०. दोन अडीच हजारांच्या गणनेत शे दोनशे वर्षांचा फरक फार नव्हे.

भारतीय युद्धाच्या या कालावर खि. पू. ३१०२ या कालासारखेच आक्षेप संभवतात म्हणून हे मतही स्वीकारता येत नाही.

तिसरे मत—ख्रिस्तपूर्व १४००.

हे मत बऱ्याच विद्वानांना मान्य आहे लोकमान्य टिळकांनी याचा पुरस्कार आपल्या गीतारहस्यात केला आहे. अलीकडे भारतीय विद्याभवनाने प्रकाशिलेल्या "हिस्टरी अँड कल्चर ऑफ दि इंडियन पीपल (भारतीयांचा इतिहास व संस्कृति) या ग्रंथमालेच्या पहिल्या ग्रंथात (पृ. २६९) डॉ. पुसाळकरांनी हेच मत स्वीकारले आहे.[12] प्रा. कवीश्वरांनी बृहत्संहितेतील पूर्वोक्त श्लोकात वराहमिहिराने हाच काल उल्लेखिला आहे असे प्रतिपादिले आहे. त्यांच्या मताचे पुढे परीक्षण करू.

या मताचा मुख्य आधार पुढील श्लोक आहे—[13]

यावत्परीक्षितो जन्म यावन्नन्दाभिषेचनम् ।
एवं वर्षसहस्रं तु ज्ञेयं पञ्चाशदुत्तरम् ॥

(परीक्षिताच्या जन्मापासून नन्दाच्या अभिषेकापर्यंत १०५० वर्षे झाली.)

नन्दवंशाचा काल सुमारे खिस्तपूर्व ३६४–३२४ हा मानण्यात येतो. म्हणून परीक्षिताचा जन्म किंवा भारतीय युद्धाचा काल ठोकळमानाने खिस्तपूर्व १४०० हा अनेक विद्वानानी मान्य केला आहे.

हाच काल वराहमिहिराला पूर्वोक्त श्लोकात (षड्द्विकपञ्चद्वियुतः शककालस्तस्य राज्ञश्च । यात) विवक्षित होता असे प्रा. कवीश्वरांनी प्रतिपादिले आहे. त्यांचा युक्तिवाद असा—
'षड्द्विक' याचा अर्थ सहाचा वर्ग म्हणजे ३६ असा होईल, उलट 'पंचद्वि'-मध्ये सहजच पाचाची द्विरुक्ति म्हणजे ५५ ही संख्या दिसते. तसेच 'युत' याचा अर्थ प्रस्तुत संदर्भात गुणाकार होऊ शकतो ... एकूण संख्या ३६ × ५५ = १९८० अशी येईल. 'शककालः' याचा अर्थ 'शालिवाहन शक' असा नसून युधिष्ठिर शक असा आहे. युधिष्ठिराने चालू केलेल्या संवताला शकसंज्ञा होती. हे पुढील श्लोकावरून स्पष्ट आहे—

सत्ये ब्रह्मशको मुनेर्विरचितस्त्रेतायुगे वामनः
तत्पश्चात् जमदग्निपुत्रनिहते रामः सहस्रार्जुने ।

११. पु. १ (१९५१), पृ. २६९.
१२. तेथेच. १३. डा. क. ए., पृ. ५८.

रामो रावणहन्तृशाक उदितो यौधिष्ठिरो द्वापरे
पश्चाद्विक्रमशालिवाहनशकौ जातौ युगेऽस्मिन्कलौ ।।

तेव्हा वराहमिहिराच्या मते त्याच्या लेखनकाली युधिष्ठिरशकाचे १९८० (१९८१) हे वर्ष होते. जर आपण भारतीय युद्धवर्ष ख्रिस्तपूर्व १४१४ च्या जवळपास मानले व तेथून १९८० वर्षे मोजली तर इ. स. ५६६ चा सुमार येतो. तो वराहमिहिराचा लेखनकाल होय.

पूर्वोक्त श्लोकाच्यावरील स्पष्टीकरणावर अनेक आक्षेप संभवतात. 'षड्द्विकपञ्चद्वियुतः' याचा अर्थ छत्तीस गुणिले पंचावन असा कसा घेता येईल ? शेकडो कोरीव लेखांतील कालनिर्देश पद्धतीनुसार यांतील संख्यावाचक शब्द (६,२,५ व २ हे) 'अंकानां वामतो गतिः।' या वचनानुसारच मानले पाहिजेत. दोन संख्या जवळजवळ ठेवून त्यांचा गुणाकार सांगण्याची पद्धत इतरत्र आढळते काय ? पुढील 'युत' याने त्यांचा गुणाकार दाखविला आहे असे मानावयाचे तर तो शब्द त्या दोन शब्दांमध्ये (३६ गुणिले ५५ याप्रमाणे) यावयास पाहिजे होता. तो शब्द 'शककालः' याचे विशेषण आहे. तेव्हा 'षड्द्विकपञ्चद्वि' ही संख्या शककालाची वर्षे दाखवतात असेच समजले पाहिजे.

बरे, या श्लोकार्धातील 'शककालः तस्य राज्ञश्च' याने युधिष्ठिराचा संवत् विवक्षित आहे हे कसे मानावयाचे ? वराहमिहिराच्या नंतरच्या शेकडो कोरीव लेखात 'शककाल' हा शब्द 'शकराजांनी स्थापिलेला संवत्' या अर्थाने योजिलेला आढळतो.[१४] कनिष्काने सन ७८ मध्ये स्थापिलेला संवत् त्याच्या शक (सीथियन्) प्रांताधिकाऱ्यांनी चालू ठेवल्यामुळे कालान्तराने त्याला 'शककाल' असे नाव प्राप्त झाले. यादवकालाअखेर त्याचे हेच नाव प्रचलित होते.[१५] पुढे विजयनगरच्या राजांच्या अमदानीत त्या संवताचा संबंध शालिवाहन (मूळच्या सातवाहन या नावाच्या) राजाशी जोडण्यात आला असे तत्कालीन कोरीव लेखांवरून स्पष्ट दिसते. संस्कृत भाषेत 'शक' शब्दाचा अर्थ 'संवत्' असा अगदी अलीकडे होऊ लागला आहे. त्याअर्थी पूर्वीचा शब्द 'काल' किंवा 'संवत्' हा होता. पूर्वोक्त 'सत्ये ब्रह्मशको' इत्यादि श्लोकात 'शक' शब्द काल किंवा संवत्

---

१४. उदाहरणार्थ आमच्या 'शिलाहार राजवंशाचा इतिहास आणि कोरीव लेख' या ग्रंथातील कोरीव लेखांच्या मित्या पाहा.

१५. याला फक्त एकच लेख अपवाद आहे. कृष्णराजाचा शक ११७२ चा तासगाव ताम्रपट (ए. इं., पु. २७, पृ. २०८–२१६) पहा.

याअर्थी योजिला आहे खरा, पण तो श्लोक अगदी अलीकडचा दिसतो. कोणत्याही प्राचीन ग्रंथात किंवा श्लोकसंग्रहात तो आढळत नाही. तो कोठून घेतला असे मी प्रा. कवीश्वरांना विचारले, तेव्हा त्यांनी आपण तो खेडवाल्र यांच्या ग्रंथातून घेतल्याचे कळविले. त्या ग्रंथातही त्याच्या मूलस्थानाचा उल्लेख नाही तेव्हा युधिष्ठिराने एखादा संवत् स्थापिला होता आणि त्याच्या वर्षाचा (५५×३६=१९८० याचा) उल्लेख वराहमिहिराच्या पूर्वोक्त श्लोकात आहे ही कल्पना निर्मूल ठरते.

हा काल (ख्रिस्तपूर्व १४००) असंभवनीय नाही. काठक संहितेत विचित्रवीर्याचा पुत्र धृतराष्ट्र याचा दाता म्हणून उल्लेख आहे.[१६] पाणिनीच्या अष्टाध्यायी मध्ये 'युधिष्ठिर,' 'वासुदेवक' (वसुदेवपुत्र कृष्णाचा भक्त) 'आर्जुनक' (अर्जुनाचा प्रशंसक) इत्यादि शब्दांच्या निर्मितीची सूत्रे आढळतात. तेव्हा हा काळ संभवनीय दिसतो. पुराणांतील वचने अगदी यथातथ्य आहेत असे निश्चयाने म्हणता येत नाही, पण पूर्वोक्त वर्षसंख्या अशक्य नाही. याची सविस्तर चर्चा पुढे करू.

चौथे मत–ख्रिस्तपूर्व ९५०–

पार्जिटरने 'अधिसीमकृष्ण आणि महापद्म नन्द यामध्ये २६ राजे होऊन गेले' या पुराणांतील वर्णनावरून त्या दोघांमधील अंतर, प्रत्येक पिढी १८ वर्षांची धरून, (२६ × १८=) ४६८ वर्षे मानले, महापद्म ख्रि. पू. ३८२ या वर्षी गादीवर आला. म्हणून अधिसीमकृष्णाचा काल ख्रि. पू. (४६८+३८२=) ८५० हा येतो. अधिसीमकृष्ण हा जनमेजयाचा प्रपौत्र होता. म्हणून युधिष्ठिरापासून त्याच्या पर्यंतच्या कालाची १०० वर्षे धरून युधिष्ठिराचा अभिषेक किंवा भारतीय युद्धाचा काळ ख्रि. पू. ९५० असावा असे पार्जिटरने ठरविले,[१७] पण हा काळ पुराणांतूनच पूर्वी उद्धृत केलेल्या 'परीक्षिताच्या जन्मापासून नन्दाच्या अभिषेकापर्यंत १०५० वर्षे होतात' या विधानाच्या विरुद्ध जातो म्हणून ग्राह्य नाही.

पाचवे मत– ख्रिस्तपूर्व ६००

अलीकडे काही विद्वानांनी भारतीय युद्ध झालेच नव्हते, ती एक काल्पनिक गोष्ट आहे असे प्रतिपादण्यास सुरवात केली आहे. दुसरे काही डॉ.

---

१६. काठक संहिता, (१०, ६) याची सविस्तर चर्चा पुढे केली आहे.

१७. पार्जिटर, एन्शन्ट इंडियन हिस्टॉरिक ट्रॅडिशन, पृ. १७९–१८३.

अनुक्रमणिका

सांकलियासारखे पुरातत्त्ववेत्ते म्हणतात की उत्खननाच्या पुराव्यावरून असे सिद्ध होते की महाभारतात वर्णिलेल्या सारखी युद्धे ख्रिस्तपूर्व ६०० वर्षापूर्वी असंभवनीय आहेत; कारण त्यात लोखंडाच्या शस्त्रांचा उपयोग केल्याचे वर्णन आहे. भारतात लोखंडाचा उपयोग ख्रि. पू. नवव्या शतकापूर्वी माहीत नव्हता. ख्रि. पू. ६ व्या शतकापूर्वी लोखंड सर्रास उपयोगात आले नव्हते. तेव्हा भारतीय युद्ध महाभारतात वर्णिल्याप्रमाणे झाले असल्यास ते ख्रिस्तपूर्व सहाव्या शतकापूर्वी झाले असणे असंभवनीय आहे.[१८]

प्रस्तुत लेखात भारतीय युद्ध झाले होते असे गृहीत धरून त्याच्या कालाची चर्चा केली आहे. तेव्हा या विद्वानांचा तर्क या वादाला 'मुले कुठारः' अशा तऱ्हेचा आहे. तरीही त्यांनी पुढे मांडलेल्या प्रमाणांची थोडक्यात चर्चा केली पाहिजे.

भारतीय युद्ध काल्पनिक आहे असे मानणाऱ्यांनी पुढे केलेली कारणे येणेप्रमाणे–

महाभारत युद्धाच्या सत्यतेवर आक्षेप

आक्षेप पहिला– या युद्धाचा उल्लेख वैदिक वाङमयात येत नाही. त्या युद्धात आसामचा राजा भगदत्त याने भाग घेतला असणे शक्य नाही. कारण त्या कालच्या वाङमयात त्याचा उल्लेख कोठेही आढळत नाही.[१९]

उत्तर– हा आक्षेप अभावात्मक (argumentum ex silentio) आहे. अशा प्रमाणांवर भिस्त ठेवणे धोक्याचे असते. सध्या उपलब्ध असलेले वैदिक वाङमय धार्मिक स्वरूपाचे आहे, ऐतिहासिक प्रकाराचे नाही. भारतीय युद्धासारख्या युद्धांचा तत्कालीन इतिहास–ग्रंथात उल्लेख अपेक्षिणे योग्य होईल. इतर प्रकारच्या वाङमयात त्याचा उल्लेख येणे अपरिहार्य नाही. गेल्या साठ –सत्तर वर्षात दोन जागतिक युद्धे झाली त्यांचे उल्लेख या कालात प्रसिद्ध झालेल्या सर्व ग्रंथात आढळतात काय? अर्थात नाही. त्या कालाच्या इतिहासात मात्र ते अवश्य येतात.

आक्षेप दुसरा– या युद्धाच्या कालाविषयी विविध मते आहेत. ते युद्ध खरोखरीच झाले असते तर त्याच्या कालाचा निश्चित उल्लेख आढळला असता.

---

१८. Mahabharata : Myth and Reality, pp 142-147.

१९. डॉ. दिनेशचंद्र सरकारांची वृत्तपत्रात आलेली मुलाखत.

अनुक्रमणिका

उत्तर– हे प्रमाणही भ्रामक आहे. भारतीय युद्धाच्या कालाविषयी विविध मते असण्याचे कारण आपल्या पूर्वजांनी त्या कालचा इतिहास लिहून ठेवला नाही हे होय. अशा इतिहासाच्या अभावी यासारख्या घटनांच्या कालाविषयी विविध मते असावी हे साहजिक आहे. या युद्धाविषयीच नव्हे तर सर्वमान्य अशा काही प्राचीन ऐतिहासिक राजवंशांविषयीही विविध मते आहेत. उदाहरणार्थ, ख्रिस्ती संवताच्या पूर्वीच्या व नंतरच्या दोन शतकात दक्षिण भारतात सातवाहन राजांचे राज्य होते हे कोरीव लेखांच्या अविवाद्य पुराव्यावरून सिद्ध झाले आहे. त्या राजांची नावे व त्यांच्या कारकीर्दीची वर्षे अनेक पुराणात दिली आहेत. त्यात एकवाक्यता आढळत नाही. आंध्रांच्या म्हणजे सातवाहनांच्या वंशात तीस राजे होऊन गेले असे पुराणात म्हटले आहे, पण एकाही पुराणात त्या वंशाच्या राजांची तीस नावे आढळत नाहीत. काहीत १७, १८ किंवा १९, काहीत २४ आणि इतर काहीत २८ नावे दिली आहेत. त्यांच्या एकंदर राज्यकालाच्या वर्षांविषयीही असेच मतवैविध्य आहे. असे असले तरी सातवाहन राजेच झाले नव्हते असे कोणी म्हणत नाही. तोच न्याय महाभारतकालाला लावला पाहिजे.

आक्षेप तिसरा– भारतीय युद्धात पूर्वभारतीय आणि दक्षिण भारतीय राजानी भाग घेतला असणे शक्य नाही. पण तसे वर्णन महाभारतात आहे. म्हणून हे युद्ध काल्पनिक ठरते.

उत्तर– महाभारतकाल हा वेदकालानंतरचा होय. वेदकालातही विदर्भ व कलिंग देश अज्ञात नव्हते. ब्राह्मण ग्रंथात व उपनिषदात[२०] त्यांचे उल्लेख आले आहेत. ख्रिस्तपूर्व ६०० च्या सुमारास उत्तर भारतातच सोळा जनपदे होती. त्यांचा उल्लेख बौद्ध वाङमयात येतो.[२१] ती त्याकाली एकदम अस्तित्वात आली असणे संभवनीय नाही. गौतम बुद्धाच्या काली दक्षिणेतील गोदावरी नदीच्या परिसरातील एका ऋषीने आपल्या शिष्यांना बुद्धाला भेटण्यास पाठविले होते–

त्यावरून त्या काली भारतीय संस्कृति दक्षिणेत पसरली होती हे स्पष्ट आहे. अर्थातच तेथे आर्यांची राज्येही असली पाहिजेत. असा पाली वाङमयात

२०. प्रश्नोपनिषदातील (प्र. १) मधील 'भार्गवो वैदर्भिः' चा उल्लेख पहा.

२१. बौद्धांचा अंगुत्तर निकाय (पालिटेक्स्ट सोसायटी, ४, २३२ इ.) पहा. त्यांहून शेकडो वर्षे पूर्वीच्या ब्राह्मण ग्रंथांत गन्धार, केकय, मद्र, उशीनर, मत्स्य, कुरु, पञ्चाल, काशी, कोसल, विदेह या देशांचे उल्लेख येतात.

अनुक्रमणिका

उल्लेख आहे. तेव्हा भारतीय युद्धाच्या प्रसंगी पूर्व व दक्षिण भारतातील राजे एकत्र येणे असंभवनीय नाही.

भारतीय युद्धाचा प्रत्यक्ष उल्लेख प्राचीन वैदिक वाङमयात येत नसला तरी त्या युद्धाशी संलग्न अशा अनेक व्यक्तींचे उल्लेख वैदिक वाङमयात आणि पाणिनि व पतंजलि यांच्या व्याकरण ग्रंथात आढळतात. यजुर्वेदाच्या काठक संहितेत 'विचित्रवीर्याचा पुत्र धृतराष्ट्र' याचा निर्देश आला आहे[२२] विचित्र-वीर्य' हे काही साधेसुधे नाव नाही. ते भरतवंशा ील दुर्योधनादि कौरवांच्या आजाचेच नाव होय यात संशय नाही. छांदोग्योपनिषदात[२३] देवकीपुत्र कृष्णाचा उल्लेख आहे. पाणिनीने 'युधिष्ठिर' शब्दाच्या निर्मितीकरिता एक सूत्र रचले आहे. त्याला वासुदेव (कृष्ण) व अर्जुन हेही अज्ञात नव्हते. पतंजलि भीम, नकुल व सहदेव यांचा उल्लेख करतो. महाभारताचा उद्‌गाता वैशंपायन पाणिनीच्या काली प्रसिद्ध होता. आश्वलायन गृह्यसूत्रात महाभारताच्या कर्त्याचा 'महा-भारताचार्य' असा उल्लेख आला आहे. हे सर्व उल्लेख आनुषंगिक रीतीने आल्यामुळे विशेष महत्त्वाचे आहेत.[२४] भारतीययुद्ध काल्पनिक असते तर त्यातील प्रमुख व्यक्तींचे उल्लेख अशा अनेक प्राचीन ग्रंथकारांनी केले नसते, तेव्हा भारतीय युद्ध घडले यात संशय नाही. त्याच्या वर्णनात कालान्तराने पुष्कळ अतिशयोक्ति झाली असेल पण ते युद्धच झाले नव्हते असे म्हणता यावयाचे नाही.

आता आपण पुरातत्त्ववेत्त्यांच्या आक्षेपांचा विचार करू.

आक्षेप चौथा– पुरातत्त्ववेत्त्यांना उत्खननात तांबे किंवा कासे यांची भांडी, लहानमोठ्या बाणांची अग्रे, भाले, परशु सापडले आहेत. त्याना नीट हातात धरण्याकरिता काठीला किंवा हाडाला बांधावे लागत असे. अशा आयुधांनी भारतीय युद्ध झाले असेल काय. [२५] असे डॉ. सांकलिया विचारतात, काही ठिकाणी पाच सहा इंच व्यासाच्या गदा आढळल्या आहेत. त्यावरून त्या काली दोन व्यक्तींचे गदायुद्ध होत असेल, पण दोन सेनांचे तुमुल युद्ध होणे शक्य नव्हते. हत्ती घोड्यांचा उपयोग युद्धात केला जात नसे तत्कालीन

---

२२. हा उतारा पुढे देऊन त्याची चर्चा केली आहे.

२३. छांदोग्य उपनिषद, ३.१७.६.

२४. हे उल्लेख आनुषंगिक आहेत म्हणून विश्वसनीय नाहीत हे डॉ. सांकलियांचे विधान आश्चर्यकारक आहे.

२५. डॉ. सांकलियांचा 'कादाचिनी' मासिकातील (जानेवारी १९७६) लेख पहा.

संस्कृति अगदी प्राथमिक अवस्थेत होती. भुऱ्या रंगाची (painted greyware) आणि काळी–तांबडी मातीची (black and red ware) भांडी प्रचारात होती. वर्ष, त्याचे महिने, ऋतु, दिवस, यांचे ज्ञान तत्कालीन लोकांना नव्हते. [२६]

उत्तर– उत्खननावरून दृष्टीस पडलेली संस्कृति महाभारत कालीन होती हे कोणत्या प्रमाणावरून डॉ. सांकलियासारखे पुरातत्त्ववेत्ते म्हणतात ते समजत नाही. ख्रिस्तपूर्व १००० ते ८०० या कालातील ही संस्कृति होती ह्याला प्रमाण केवळ 'कार्बन १४' ची कसोटी. ही कसोटी एका बाबतीत चुकीची ठरली आहे हे डॉ. सांकलियानी कबूल केले आहे.[२७] जे एका बाबतीत घडले ते इतर अनेक बाबतीत घडणे अशक्य नाही. तेव्हा ही कसोटी निर्विवाद नाही.

उत्खननाने दृष्टीस पडलेली संस्कृति एका काळी भारतात होती यात संशय नाही, पण ती महाभारतकाली होती याला पुरावा नाही. या उलट महाभारतकालाच्याही पूर्वी ऋग्वेदकालीही भारतातील आर्य केवळ भौतिक संस्कृतीतच नव्हे तर आध्यात्मिक संस्कृतीतही अत्यंत प्रगत झाले होते ते सहज दाखविता येते.

ऋग्वेदकाली हत्ती व घोडे अज्ञात नव्हते.[२८] घोड्यांचे तर उल्लेख शेकडो आहेत. त्यांचा युद्धात उपयोग होत असलाच पाहिजे. ऋग्वेदाचे स्वरूप धार्मिक असल्यामुळे युद्धाची वर्णने त्यात येत नसली तर आश्चर्य नाही. तथापि त्याकाली केवळ द्वंद्वयुद्धेच होत, सेनांची तुमुल युद्धे होत नसत असे म्हणणे शक्य नाही. तुमुल युद्धाचे वर्णन पाहिजे असल्यास ऋग्वेदातील दाशराज्ञ युद्धविषयक सूक्त (७,१८) पाहावे. त्या युद्धाचा शेवट वर्णन करताना सूत्रकर्ता ऋषि म्हणतो, 'लूट करू इच्छिणारे अनु आणि द्रुह्यु हे सहासष्ट हजार संख्येने रणांगणावर अक्षय्य निद्रा अनुभवू लागले. तसेच (त्यांच्या) सहासष्ट (नेत्यांनीही) तोच मार्ग अवलंबिला.' हे लोक काय द्वंद्व युद्ध पाहण्याकरिता तेथे जमले होते आणि धरणीकंपामुळे मृत्युमुखी पडले. अशा तऱ्हेची तुमुल युद्धे ऋग्वेदकाली होत असता त्यानंतर शेकडो वर्षांनी भारतीय युद्धासारखे रणकंदन होणे असंभवनीय आहे काय ?

---

२६. पूर्वोक्त.

२७. हे त्यांनी टाईम्स ऑफ इंडिया मधील लेखात कबूल केले आहे.

२८. ऋग्वेद, ४.१६ १४ पहा.

उल्लेख आहे. तेव्हा भारतीय युद्धाच्या प्रसंगी पूर्व व दक्षिण भारतातील राजे एकत्र येणे असंभवनीय नाही.

भारतीय युद्धाचा प्रत्यक्ष उल्लेख प्राचीन वैदिक वाङमयात येत नसला तरी त्या युद्धाशी संलग्न अशा अनेक व्यक्तींचे उल्लेख वैदिक वाङमयात आणि पाणिनि व पतंजलि यांच्या व्याकरण ग्रंथात आढळतात. यजुर्वेदाच्या काठक संहितेत 'विचित्रवीर्याचा पुत्र धृतराष्ट्र' याचा निर्देश आला आहे[२२] 'विचित्र-वीर्य' हे काही साधेसुधे नाव नाही. ते भरतवंशातील दुर्योधनादि कौरवांच्या आजाचेच नाव होय यात संशय नाही. छांदोग्योपनिषदात[२३] देवकीपुत्र कृष्णाचा उल्लेख आहे. पाणिनीने 'युधिष्ठिर' शब्दाच्या निर्मितीकरिता एक सूत्र रचले आहे. त्याला वासुदेव (कृष्ण) व अर्जुन हेही अज्ञात नव्हते. पतंजलि भीम, नकुल व सहदेव यांचा उल्लेख करतो. महाभारताचा उद्‌गाता वैशंपायन पाणिनीच्या काली प्रसिद्ध होता. आश्वलायन गृह्यसूत्रात महाभारताच्या कर्त्याचा 'महा-भारताचार्य' असा उल्लेख आला आहे. हे सर्व उल्लेख आनुषंगिक रीतीने आल्यामुळे विशेष महत्त्वाचे आहेत.[२४] भारतीययुद्ध काल्पनिक असते तर त्यातील प्रमुख व्यक्तींचे उल्लेख अशा अनेक प्राचीन ग्रंथकारांनी केले नसते, तेव्हा भारतीय युद्ध घडले यात संशय नाही. त्याच्या वर्णनात कालान्तराने पुष्कळ अतिशयोक्ति झाली असेल पण ते युद्धच झाले नव्हते असे म्हणता यावयाचे नाही.

आता आपण पुरातत्त्ववेत्त्यांच्या आक्षेपांचा विचार करू.

आक्षेप चौथा– पुरातत्त्ववेत्त्यांना उत्खननात तांबे किंवा कासे यांची भांडी, लहानमोठ्या बाणांची अग्रे, भाले, परशु सापडले आहेत. त्याना नीट हातात धरण्याकरिता काठीला किंवा हाडाला बांधावे लागत असे. अशा आयुधांनी भारतीय युद्ध झाले असेल काय. [२५] असे डॉ. सांकलिया विचारतात, काही ठिकाणी पाच सहा इंच व्यासाच्या गदा आढळल्या आहेत. त्यावरून त्या काली दोन व्यक्तींचे गदायुद्ध होत असेल, पण दोन सेनांचे तुमुल युद्ध होणे शक्य नव्हते. हत्ती घोड्यांचा उपयोग युद्धात केला जात नसे तत्कालीन

२२. हा उतारा पुढे देऊन त्याची चर्चा केली आहे.

२३. छांदोग्य उपनिषद, ३.१७.६.

२४. हे उल्लेख आनुषंगिक आहेत म्हणून विश्वसनीय नाहीत हे डॉ. सांकलियांचे विधान आश्चर्यकारक आहे.

२५. डॉ. सांकलियांचा 'कादाचिनी' मासिकातील (जानेवारी १९७६) लेख पहा.

अनुक्रमणिका

संस्कृति अगदी प्राथमिक अवस्थेत होती. भुऱ्या रंगाची (painted greyware) आणि काळी–तांबडी मातीची (black and red ware) भांडी प्रचारात होती. वर्ष, त्याचे महिने, ऋतु, दिवस, यांचे ज्ञान तत्कालीन लोकांना नव्हते. [२६]

उत्तर– उत्खननावरून दृष्टीस पडलेली संस्कृति महाभारत कालीन होती हे कोणत्या प्रमाणावरून डॉ. सांकलियासारखे पुरातत्त्ववेत्ते म्हणतात ते समजत नाही. ख्रिस्तपूर्व १००० ते ८०० या कालातील ही संस्कृति होती ह्याला प्रमाण केवळ 'कार्बन १४' ची कसोटी. ही कसोटी एका बाबतीत चुकीची ठरली आहे हे डॉ. सांकलियानी कबूल केले आहे.[२७] जे एका बाबतीत घडले ते इतर अनेक बाबतीत घडणे अशक्य नाही. तेव्हा ही कसोटी निर्विवाद नाही.

उत्खननाने दृष्टीस पडलेली संस्कृति एका काळी भारतात होती यात संशय नाही, पण ती महाभारतकाली होती याला पुरावा नाही. या उलट महाभारतकालाच्याही पूर्वी ऋग्वेदकालीही भारतातील आर्य केवळ भौतिक संस्कृतीतच नव्हे तर आध्यात्मिक संस्कृतीतही अत्यंत प्रगत झाले होते ते सहज दाखविता येते.

ऋग्वेदकाली हत्ती व घोडे अज्ञात नव्हते.[२८] घोड्यांचे तर उल्लेख शेकडो आहेत. त्यांचा युद्धात उपयोग होत असलाच पाहिजे. ऋग्वेदाचे स्वरूप धार्मिक असल्यामुळे युद्धाची वर्णने त्यात येत नसली तर आश्चर्य नाही. तथापि त्याकाली केवळ द्वंद्वयुद्धेच होत, सेनांची तुमुल युद्धे होत नसत असे म्हणणे शक्य नाही. तुमुल युद्धाचे वर्णन पाहिजे असल्यास ऋग्वेदातील दाशराज्ञ युद्धविषयक सूक्त (७,१८) पाहावे. त्या युद्धाचा शेवट वर्णन करताना सूत्रकर्ता ऋषि म्हणतो, 'लूट करू इच्छिणारे अनु आणि द्रुह्यु हे सहासष्ट हजार संख्येने रणांगणावर अक्षय्य निद्रा अनुभवू लागले. तसेच (त्यांच्या) सहासष्ट (नेत्यांनीही) तोच मार्ग अवलंबिला.' हे लोक काय द्वंद्व युद्ध पाहण्याकरिता तेथे जमले होते आणि धरणीकंपामुळे मृत्युमुखी पडले. अशा तऱ्हेची तुमुल युद्धे ऋग्वेदकाली होत असता त्यानंतर शेकडो वर्षांनी भारतीय युद्धासारखे रणकंदन होणे असंभवनीय आहे काय ?

---

२६. पूर्वोक्त.
२७. हे त्यांनी टाईम्स ऑफ इंडिया मधील लेखात कबूल केले आहे.
२८. ऋग्वेद, ४.१६ १४ पहा.

त्याकाली लोकांना वर्ष, मास, ऋतु इत्यादिकांचे ज्ञान नव्हते हे विधान डॉ. सांकलिया कोणत्या आधारावर म्हणतात माहीत नाही. महाभारतकालीच नव्हे तर त्या पूर्वी शेकडो वर्षे ऋग्वेदकालीही आर्यांना ज्योतिषाचे चांगले ज्ञान होते. वरुणाची स्तुति करताना एक ऋषि म्हणतो–[२९]

वेद मासो धृतव्रतः द्वादश प्रजावतः ।
वेदा य उपजायते । (ऋ. १,२५,९)

वरुणाला वर्षाचे बारा महिने माहीत आहेत इतकेच नाही तर सौर व चांद्र मासांची संगति जुळविण्याकरिता जो तेरावा महिना (तीन वर्षांनी) मानावा लागतो त्याचेही ज्ञान वरुणाला आहे असे वरील ऋचेत म्हटले आहे. पुरातत्त्ववेत्त्यांनी बिनबुडाची भरमसाट विधाने करणे सोडून द्यावे हे बरे !

भारतात लोखंडाचा सर्रास उपयोग ख्रिस्तपूर्व सहाव्या शतकापर्यंत होत नव्हता, आणि भारतीय युद्धात अशी शस्त्रे वापरल्याचे वर्णन आहे म्हणून ते युद्ध ख्रिस्तपूर्व ६०० च्याहून प्राचीन नाही हे डॉ. सांकलियाचे विधान वाङमयीन पुराव्याच्या विरुद्ध आहे. हे पुरातत्त्ववेत्ते भुऱ्या रंगाच्या मृत्तिकापात्रांवरून कार्बन १४ च्या कसोटीने ऋग्वेदादि वाङमयाचा काळ ख्रिस्तपूर्व ९०० मानतात. पण हे अत्यंत असंभवनीय आहे हे सहज दाखविता येते.

भारतीय वाङमयाचा ज्यांनी अभ्यास केला आहे त्यांना माहीत आहे की बुद्धाच्या जन्मापूर्वी (ख्रि. पू. ५६६ पूर्वी) संपूर्ण वैदिक वाङमय रचले गेले होते.[३०] सांकलियांचे मत स्वीकारले तर सर्व वैदिक वाङमय-चार वेद, त्यांच्या अनेक शाखांच्या संहिता, ब्राह्मणग्रंथ, आरण्यके, उपनिषदे, श्रौत, गृह्य व धर्म सूत्रे इत्यादि– ख्रिस्तपूर्व ९०० ते ५०० या चार शतकात निर्माण झाले असे मानावे लागेल. ज्याला या वाङमयाची यत्किंचित्‌ही ओळख आहे त्याला हे नितान्त असंभवनीय वाटेल. केवळ ऋग्वेदमंत्रांची रचना आणि त्यांचे संहिती-करण यालाच कित्येक शतके लागली असावी. त्यानंतर इतर वेद, त्यांच्या अनेक शाखा, ब्राह्मणग्रंथ व उपनिषदे यांच्या निर्मितीला दीर्घ काल अपेक्षित आहे. त्यांत उल्लेखिलेल्या आचार्यांच्या लांबलचक याद्या पाहा. वैदिक वाङमयातील उल्लेखांवरून त्या काली आर्य पंजाबमधून पूर्वेकडे सरकत

२९. पूर्वोक्त, १.२५.८.

३०. हे मॅक्स म्यूलरने प्रथम दाखविले होते. त्याचे हिस्टरी ऑफ एन्शण्ट संस्कृत लिटरेचर पहा.

सरकत केवळ गंगानदीच्या किनाऱ्यापर्यंत पोचले होते. तेव्हा त्यांना सबंध उत्तर भारत व दक्षिण भारताचा बराचसा भाग आपल्या अमलाखाली आणण्यास केवढा दीर्घकाळ लागला असेल याची सहजच कल्पना होऊ शकेल.[३१] बुद्धकाली आर्य दक्षिणेत सुप्रतिष्ठित झाले होते हे गोदावरी तीरच्या एका ऋषीने गौतमबुद्धाला भेटण्याकरिता पाठविलेल्या शिष्यांच्या उल्लेखावरून सुस्पष्ट आहे.

ऋग्वेदकालीन संस्कृति खि. पू. ९००च्या पूर्वी कित्येक शतके जाते हे आणखी एका प्रमाणावरून दाखविता येते. आशिया मायनर मध्ये बोघाजकोई येथे मित्र, वरुण, इन्द्र आणि नासत्यौ (अश्विनीकुमार) यांचे उल्लेख असलेले लेख मिळाले आहेत. या देवता शुद्ध भारतीय वैदिक आहेत. यावरून हे सिद्ध होते की त्या काली भारतीय आर्य पश्चिमेस आशिया मायनरपर्यंत पोचले होते. या लेखांचा काळ खि. पू. १४०० आहे.[३२] त्याच्याही पूर्वी कांही शतके या देवतांची सूक्ते असलेला ऋग्वेद भारतात निर्माण झाला असला पाहिजे.

ऋग्वेदाची भाषा आणि खिस्तपूर्व ५०० च्या सुमाराची संस्कृत भाषा यात फार मोठे अंतर आहे. केवळ ४०० वर्षांच्या अवधीत इतके अंतर पडले असणे शक्य नाही.

तेव्हा ऋग्वेदाचा काल खिस्तपूर्व ९०० आणि भारतीय युद्धाचा काल खिस्तपूर्व ६०० असणे नितान्त असंभवनीय आहे. पुरातत्त्ववेत्त्यांनी आपल्या प्रमाणांचा आणि कसोट्यांचा फेर विचार करणे आवश्यक आहे.

तर मग भारतीय युद्धाचा काळ कोणता ? असा प्रश्न उपस्थित होतो. वरील पाच मतांपैकी पहिली दोन मते आणि शेवटली दोन मते कशी अग्राह्य आहेत ते मागे दाखविले आहे. तिसरे मत संभवनीय आहे खरे, पण ते पुराणातील विधानावर आधारित आहे. पुराणांचे पाठ शुद्ध स्वरूपात आले असतीलच याची खात्री नसते. म्हणून यापेक्षा सबळ पुरावा मिळाला तर हवा आहे.

या संबंधात यजुर्वेदाच्या काठक संहितेतील पुढील उतारा महत्त्वाचा आहे—[३३]

---

३१. याची सविस्तर चर्चा विंटरनिट्झने आपल्या हिस्टरी ऑफ इंडियन लिटरेचर, पु. २ (इंग्रजी भाषांतर, १९२७), पृ. ३०३ इ.

३२. पूर्वोक्त, पृ. ३०४ वरील संदर्भ पहा.

३३. काठक संहिता, १०.६

नैमिष्या वै सत्रमासत । त उत्थाय सप्तविंशतिं कुरुपञ्चालेषु वत्सतरानवन्वत । तान्बको दाल्भिरब्रवीद्‌यूयमेव तान्विभजध्वमिममहं धृतराष्ट्रं वैचित्रवीर्यं गमिष्यामि । स मह्यं गृहान्करिष्यतीति तमागच्छत् ।

ह्या उताऱ्यात म्हटले आहे की नैमिषारण्यामध्ये काही ऋषींनी यज्ञ केला. तो संपल्यावर त्यांना कुरुपञ्चाल देशांमधून २७ वत्सतर (लहान बैल) दक्षिणारूपाने मिळाले. तेव्हा त्यांना दाल्भ ऋषीचा पुत्र बक म्हणाला, 'तुम्ही हे आपसात वाटून घ्या. मी विचित्रवीर्याचा पुत्र धृतराष्ट्र याच्याकडे जातो. तो मला एक घर दान देईल' असे म्हणून तो त्याच्याकडे गेला.

हा उतारा फार महत्त्वाचा आहे. भरतकुलातील विचित्रवीर्याचा पुत्र धृतराष्ट्र याच्या नावाने राज्यकारभार चालत असतानाचा म्हणजे कौरवपांडव युद्धाच्या पूर्वीचा हा प्रसंग आहे. काठक संहितेत ही प्राचीन काळची गोष्ट म्हणून उल्लेखिली आहे. आपले वेदवाङ्मय अत्यंत शुद्ध रीतीने आज हजारो वर्षे राखले असल्यामुळे यातील घटनेच्या सत्यतेविषयी शंका नाही.

यजुर्वेदाच्या काठक संहितेचा काळ कोणता ? यजुर्वेदात यज्ञयागांच्या विधींचे व त्याप्रसंगी म्हणावयाच्या मंत्रांचे निर्देश असल्यामुळे तो वेद ऋग्वेदाच्या संहितीकरणानंतर लौकरच तयार झाला असावा. बोघाजकोई कोरीव लेखांवरून इंद्र, वरुण, मित्र व नासत्यौ या देवतांची पूजा करणारे आर्य व्यापाराच्या निमित्ताने किंवा वैवाहिक संबंधांमुळे भारतातून आशिया मायनर मध्ये ख्रिस्तपूर्व १४०० च्या पूर्वी गेले होते हे स्पष्ट आहे. तेव्हा वरील देवतांची सूत्रे असलेली ऋक्संहिता त्यापूर्वी शे. दोनशे वर्षे अस्तित्वात आली असावी. त्यानंतर यज्ञविधीला आवश्यक असा यजुर्वेद तयार झाला असावा. तेव्हा त्याच्या कठ आदिशाखांचा काळ ख्रिस्तपूर्व १४०० धरण्यास हरकत नाही. पुराणातील काही वचनांवरून हाच काळ निश्चित होतो हे मागे दाखविले आहे. तेव्हा भारतीय युद्धाचा काल ख्रिस्तपूर्व १४०० हा मानण्यास हरकत नसावी.

खुद्द वैदिक वाङ्मयात भारतीय युद्धाचा उल्लेख नाही हे खरे. पण त्या वाङ्मयाचे स्वरूप धार्मिक व आध्यात्मिक असल्यामुळे तो उल्लेख त्यात आलाच पाहिजे असे नाही. पण वेदाध्ययनास आवश्यक अशा वेदांगांत त्याचे किंवा त्यातील व्यक्तींचे उल्लेख कमी नाहीत. सांखायन श्रौतसूत्रात कुरुक्षेत्रातील युद्धात कौरवांची भयंकर हानि झाल्याचा निर्देश आहे. महाभारतातील उल्लेखावरून प्रथम त्या ग्रंथाचे नाव 'जय' होते, कारण त्यात पांडवांचा कौरवांवरील जय वर्णिला होता. पुढे त्याला 'भारत' व शेवटी 'महाभारत' अशी नावे



प्राप्त झाली. या शेवटच्या दोन संस्करणांचे कर्ते 'भारताचार्य' आणि 'महाभारताचार्य' या ऋषींचा तर्पणात अंतर्भाव आश्वलायन गृह्यसूत्रात उल्लेखिला आहे.[३४] पाणिनीच्या अष्टाध्यायीत 'युधिष्ठिर', विदुर, भीम या व्यक्तिनामांची व्युत्पत्ति देणारी सूत्रे आहेत.[३५] त्याच्या काली वासुदेव (कृष्णा) चे उपासक आणि अर्जुनाचे प्रशंसक होते असे दुसऱ्या एका सूत्रावरून दिसते.[३६] पतंजलीने तर कौरवपांडवांच्या युद्धाचा स्पष्ट उल्लेख केला आहे. या अनेक उल्लेखांवरून भारतीय युद्धाची सत्यता व त्याचे प्राचीनत्व सिद्ध होते. हा वाङ्मयीन पुरावा लक्षात न घेता केवळ कार्बन १४च्या कसोटीवरून भारतीय युद्धाचा काल ख्रिस्तपूर्व ६०० इतका अलिकडे ओढणे असमंजसपणाचे आहे.

◆ ◆ ◆

३४. आश्वलायन गृह्यसूत्र, ३.४.४.

३५. अष्टाध्यायी, ८.३.९५; ३.२.१६२; ३.४.१७४ पहा.

३६. पूर्वोक्त, ४.३.९८.

चर्चा —

पाटणकरांची 'सौंदर्यमीमांसा'

प्रा. दि. य देशपांडे यांच्या लेखासंबंधी काही विचार

डॉ. रा. भा. पाटणकर यांच्या 'सौंदर्यमीमांसे'– संबंधी एक विचारप्रवर्तक लेख, अमरावतीचे प्रा. दि. य. देशपांडे यांनी, आपल्या नवभारत जुलै १९७६ च्या अंकात प्रसिद्ध केला आहे. त्यात त्यांनी 'विज्ञान आणि सौंदर्यशास्त्र' याबद्दल जे मतप्रदर्शन केले आहे त्याबद्दल मला प्रामुख्याने लिहायचे आहे.

पण त्यापूर्वी, प्रा. देशपांडे यांनी aesthetics ला 'आभिरौचिकी' असा जो पारिभाषिक शब्द सुचविला आहे त्याबद्दल थोडे लिहितो.

डॉ. देशपांडे म्हणतात, "Aesthetic चा पर्याय म्हणून मी 'आभिरौचिक" हा शब्द सुचवितो. आणि Aesthetics ला 'आभिरौचिकी.' 'सौंदर्यशास्त्र' या शब्दात अनेक अडचणी आहेत. त्यापासून इतर शब्द बनविता येत नाहीत, आणि आले तरी ते समर्पक वाटत नाहीत. उदाहरणार्थ, aesthetic facts चे भाषांतर 'सौंदर्यशास्त्रीय वस्तुस्थिती' असे केले जाते; पण त्यात सौंदर्य शास्त्रीय काय आहे ? " मौज अशी की पुढल्याच परिच्छेदात देशपांडयांनी पाटणकरांचा एक उतारा दिला आहे त्यात aesthetic fact चा पर्याय म्हणून 'सौंदर्यात्मक परिस्थिती' असा शब्दप्रयोग केला आहे. 'आभिरौचिकी' हा शब्द बेंगरूळ वाटतो, हा कदाचित त्याच्या अपरिचितपणाचा परिणाम असेल. (तरी मला म्हणावेसे वाटते की सौंदर्यशास्त्राने पारिभाषिक शब्द बनविताना सौंदर्याचा भाव मनात थोडा बाळगायला हरकत नसावी.) 'अभिरुची' हा शब्द taste चा पर्याय म्हणून वापरलेला दिसतो. पण taste काय फक्त सौंदर्याची असते ? सुसंस्कृत माणसालाही a man of taste असे म्हणण्याचा प्रघात आहे असे वाटते.

विज्ञान आणि सौंदर्यशास्त्र

डॉ. पाटणकरांनी विज्ञानात उपपत्तिनिरपेक्ष वस्तुस्थिती असते आणि सौंदर्यशास्त्रात अशी उपपत्तिनिरपेक्ष वस्तुस्थिती नसते असा जो फरक केला आहे त्यावर आक्षेप घेताना प्रा. देशपांडे म्हणतात, "हा त्यांचा युक्तिवाद मला अनाकलनीय वाटतो. कारण सुंदर वस्तुविषयींचा आपला व्यवहार अनाभिरौचिक वस्तूंविषयी जसा चालतो, तसाच चालतो. म्हणजे प्रथम आपल्याला एखाद्या वस्तूची संकल्पना वडील माणसांना त्या वस्तूसंबंधाने बोलताना पाहून, ऐकून किंवा ती वस्तू दर्शविली जाऊन, तिचे नाव उच्चारले जाऊन प्राप्त होते. आपण नंतर ती संकल्पना वापरायला लागतो... उदाहरणार्थ, रोजच्या व्यवहा-

अनुक्रमणिका

रातील वस्तूचे उदाहरण घ्या. टेबल, खुर्ची, मांजर, कुत्रा... सुंदर वस्तूंची संकल्पनाही आपण अशीच वापरतो. असुंदरापासून सुंदर वस्तू कोणत्या गुणामुळे वेगळ्या पडतात हे सांगता न आले तरीसुद्धा आपण त्या वेगळ्या काढू शकतो.

आता यात एक विलक्षण घोटाळा झाला आहे असे मला वाटते. देशपांडेचांच्या मते, टेबल, खुर्ची, मांजर, कुत्रा, या वस्तू आणि सुंदर वस्तू या एकाच जातीच्या वस्तू आहेत असे दिसते. वडिलांनी सांगितले की हे टेबल, ही खुर्ची, हे मांजर, हा कुत्रा म्हणजे मुले त्या संकल्पना बरोबर वापरतात. पण 'सुंदर' या संकल्पनेबाबत वस्तुस्थिती अशीच असते का ?

येथे दोन गोष्टी आहेत : संकल्पना वापरणे आणि त्या संकल्पनेला योग्य असे वर्तन करणे. हा कुत्रा आहे आणि ही गंधर्वाच्या गाण्याची रेकॉर्ड आहे असे वडिलांनी सांगितल्यावर मूल कुत्रा आणि रेकॉर्ड असा फरक करील. स्थूल अर्थाने त्याबाबत तसे वर्तनही करील. म्हणजे कुत्र्याशी एका अर्थाने जपून वागेल व रेकॉर्डशी दुसऱ्या अर्थाने जपून वागेल पण ही रेकॉर्ड आहे, आणि त्यातले गाणे सुंदर आहे, या दोन संकल्पना एकाच जातीच्या आहेत काय ? आपण आणखी एक उदाहरण घेऊ. टेबलावर फुलदाणी आहे. वडील सांगतात, तिच्याशी जपून वाग. आता हे जे ते सांगतात ते, ती सुंदर आहे म्हणून सांगतात की नाजूक आहे म्हणून सांगतात ? सुंदर आणि नाजूक या एकाच जातीच्या संकल्पना आहेत काय ? एखादी वस्तू खराब होईल या जाणिवेने तिच्याशी वागणे आणि ती सुंदर आहे या जाणिवेने तिच्याशी वागणे या दोनही गोष्टी एकाच जातीच्या आहेत काय ?

एखाद्या वस्तूची व्याख्या न देता किंवा न जाणता आपण त्या वस्तूच्या संकल्पनेचा वापर करू शकतो हे बरोबर आहे. गंधर्वाच्या गाण्याची सौंदर्य-मीमांसा न करता आपण त्याचा आस्वाद घेऊ शकतो. पण प्रश्न असा आहे की आपण ज्या दृष्टीने खुर्चीला खुर्ची म्हणतो त्या दृष्टीने गंधर्वाच्या गाण्याला सुंदर म्हणतो का ? एखादे मूल हे गंधर्वाचे गाणे आहे ते ओळखू शकेल कदाचित, पण त्याच अर्थाने ते त्याला सुंदर म्हणू शकेल का ? गंधर्वाचे गाणे सुंदर आहे ही संकल्पना मुलाला वापरावयास शिकवायची असेल तर त्या मुलाला प्रथम गाण्याचा कान असला पाहिजे. किंवा शक्य असेल तर दिला पाहिजे. 'वहावा वहावा चेंडू हा, सुंदर किती तरी खचित अहा !' यापेक्षा हे निराळे प्रकरण आहे हे ओळखण्याची क्षमता त्याजमध्ये आली पाहिजे.

आणि हाच फरक देशपांडे लक्षात घेत नाहीत असे दिसते. हा फरक काय आहे ? मुलाला जेव्हा आपण सांगतो की ही खुर्ची आहे, हा कुत्रा आहे

अनुक्रमणिका

तेव्हा आपण त्याला नुसते संकल्पनांच्या वापराचे पाठ देत असतो काय? की त्या संकल्पनेला योग्य असे वर्तन करण्यासही सांगत असतो? हा नुसता संकल्पनेचा वापर नसतो, वस्तूचाही वापर असतो. ही अनुभवाच्या एका विशिष्ट पातळीची गोष्ट असते. आपण दैनंदिन व्यवहारात जो अनुभव घेतो तो साधारणपणे जीवनावश्यक दृष्टीने घेतो. किंबहुना असेही म्हणता येईल की अनुभवाची, अनुभव घेण्याची जी क्षमता मानवात आली ती जीवनावश्यकतेच्या अंगानेच आली. माणूस किंवा प्राणी जन्माला आला तो जीवनतृष्णेचा जबरदस्त शाप अगर वर घेऊनच. ही जीवनतृष्णा भागविण्यासाठी त्याला वस्तूंचा वापर करावा लागतो, व त्यासाठी प्रथम त्यांचा अनुभव घ्यावा लागतो. या जीवनावश्यक दृष्टीनेच मुख्यतः वडील माणसे मुलांना, ही खुर्ची, हा कुत्रा, हे मांजर इत्यादी गोष्टी सांगतात. त्यात मुख्यतः या वस्तूंशी वर्तावे कसे ही दृष्टी असते. (आता, प्रा. देशपांडे हे हाडाचे तत्त्वज्ञ असल्यामुळे त्यांना त्यातला ज्ञानांश आद्य महत्त्वाचा वाटत असावा.) ही वडिलधारी मंडळी मुख्यतः प्रो० कोटिबुद्धे (गड-कऱ्यांचे) नसल्याने, ती बिचारी साधी सांसारिक असल्याने, ती व्यावहारिक दृष्टीने लहानग्यांना पाठ देत असते. ही मंडळी साधारणपणे लहानग्यांना सौंदर्याचे असे पाठ देत नाही. ही फूलदाणी सुंदर असल्यामुळे ती जपून वापर असे ती सांगत नाही, तर ती नाजूक असल्यामुळे ती खराब करू नको असे ती सांगत असते. (ती खराब झाली, तिची नाजुकता नष्ट झाली, तर तिचे सौंदर्य नष्ट होईल हा त्यांच्या पोटातला भाव; क्वचित तो बाहेर आला तरी त्याचा आशय खाजगीच!) ही रेकॉर्ड असल्यामुळे ती जपून वापर असे त्यांच्या सांगण्याचा आशय असतो. ती सुंदर आहे, त्यातले गाणे सुंदर आहे वगैरे गोष्टी ती साधारणपणे मुलाशी बोलतच नाही. आणि बोलली तरी उपयोग कितीसा हा प्रश्नच आहे! (त्यांचा कान प्रभावित झालेला असला तरी बहुधा तो पॉपम्युझिकने. पण या दृष्टीनेही पालक फारच थोडे बोलत असावेत. शिवाय तो प्रश्न निराळा.)

मुख्य मुद्दा हा की नेहमीच्या अनुभवाचा विनिमय करणाऱ्या संकल्पना आणि त्यांचा वापर आणि सौंदर्यानुभवाचा विनिमय करणाऱ्या संकल्पना आणि त्यांचा वापर यात महत्त्वाचा फरक आहे आणि तो दृष्टिआड केला तर विज्ञान आणि सौंदर्यशास्त्र यातील फरकाचे मर्म समजणार नाही. याचा अर्थ मला या दोहोमध्ये पाटणकरांनी केलेलाच फरक नेमका मान्य आहे असे नाही. माझ्या मते, हा फरक अनुभवाकडे आपण कोणत्या दृष्टीने पाहातो यात अनुस्यूत आहे.

अनुक्रमणिका

पाटणकर, देशपांडे आणि कांट

विज्ञान आणि सौंदर्यशास्त्र यात डॉ. पाटणकरांनी केलेल्या फरकाबद्दल बोलताना प्रा. देशपांडे म्हणतात, "जिला आपण उपपत्तिनिरपेक्ष वस्तुस्थिती असे म्हणतो ती देखील (विज्ञानात) तशी नसते" असे पाटणकर म्हणतात, "कारण ती वस्तुस्थिती देखील कांटने दाखविल्याप्रमाणे संवेद्यतेचे आकार (forms of sensibility) आणि बुद्धीच्या कोटी (cateries of the understanding) यांच्या माध्यमातूनच बनते. म्हणजे ज्यात मानस अंशदान नाही अशी वस्तुस्थिती मुळी मानवी मनाचा विषय होऊच शकत नाही असे ते (डॉ. पाटणकर) म्हणतात." आता वस्तुस्थिती अशी आहे की पाटणकरांनी कांटच्या या विवेचनाचा उल्लेख, वैज्ञानिक परिस्थिती सुद्धा उपपत्ति निरपेक्ष नसते असे दाखविण्यासाठी केलेलाच नाही, तर या अडचणीचे निरसन करण्यासाठी केलेला आहे. पाटणकर म्हणतात, "पण थोडा विचार केल्यास उपपत्तिनिरपेक्ष वस्तुस्थिती नाकारणे हा कांटचा उद्देश नव्हता हे ध्यानात येईल. कारण मनोजन्य अशा कोटीबरोबर केवळ मनाने ग्रहण केलेल्या संवेदनांची सामग्रीही ज्ञानप्रक्रियेत लागते असे कांट मान्य करतो. मनोजन्य कोटींच्या जोरावर प्रत्येक घटनेला कारण असलेच पाहिजे असे आपण ठामपणे म्हणू शकतो. परंतु 'क्ष' या घटनेचे 'य' हे कारण आहे असे काही आपण केवळ मनोजन्य कोटींच्या जोरावर म्हणू शकत नाही. त्यासाठी आपणास मनाबाहेरून आणलेल्या व मनाने केवळ ग्रहण केलेल्या घटकांवर अवलंबून राहावे लागते. याचा अर्थ असा की ज्ञानात मनोजन्य कोटींचा व्यूह जसा लागतो तसा उपपत्तिनिरपेक्ष घटकही लागतो. केवळ पहिल्याच्या जोरावर विशिष्ट सृष्टिनियम आपल्याला कळणार नाहीत. विशिष्ट सृष्टिनियमांची समष्टी निर्माण करायची असेल तर उपपत्तिनिरपेक्ष घटकांकडे वळण्याखेरीज गत्यंतर नाही." (पृ. ६)

माझ्या 'सत्यकथे'तील लेखात मी याला उत्तर दिले होते. ते असे की कांटने दाखविलेली उपपत्तिसापेक्षता येथे नाकारता येणार नाही. कांटच्या मनोजन्य कोटींचा संस्कार होऊन निष्पन्न झालेल्या अनुभवाशीच वैज्ञानिकाला कर्तव्य असते. अतींद्रिय अनुभव तो आपल्या अभ्युपगमासाठी निवडीत नाही. असा अतींद्रिय अनुभव नसतोच असे काही वैज्ञानिक म्हणतील, पण तो अजिबात निराळा मुद्दा आहे. दृष्टिभ्रमामुळे रस्त्यावर दिसलेल्या पाण्याचे रासायनिक विश्लेषण करण्यास वैज्ञानिक पुढे सरसावणार नाही. कांटच्या मनोजन्य कोटींच्या माध्यमातून आलेला अनुभवच तो आपल्या कार्यासाठी ग्राह्य मानील.

पाटणकर येथे ' मनाने केवळ ग्रहण केलेला ' आणि ' मनोजन्य कोटींनी संस्कारित ' असा जो फरक करीत आहेत तो गैरलागू आहे. पाटणकरांच्या या म्हणण्याचा असा अर्थ होतो की वैज्ञानिक फक्त स्थलकालसंस्कारित अशा (मनोजन्य कोटींनी असंस्कारित अशा) संवेदनांच्या जथ्याचा (अनुभवातील मनाने केवळ ग्रहण केलेल्या घटकाचा) विचार करतो. पाटणकरांचा येथे घोटाळा होत आहे. ते जेव्हा म्हणतात की जो सिद्धांत वैज्ञानिकाला प्रस्थापित करायचा असतो तो त्याच्या अभ्युपगमापूर्वीच्या अनुभवात नसतो तेव्हा त्यांचे म्हणणे योग्य असते. उंच डोंगरावरील विरळ हवेमुळे तेथील उत्कलनबिंदू कमी असतो व म्हणून बटाटे उकडण्यास त्रास पडतो हा सिद्धांत, असा त्रास पडतो या वस्तुस्थितीच्या ग्रहणात अंतर्भूत असण्याचे कारण नाही. पण बटाट्याचा अनुभव, पाण्याचा अनुभव, शिजण्याचा अनुभव, उकळण्याचा अनुभव, हे जे अभ्युपगमा-पूर्वीचे अनुभव कांटच्या मनोजन्य कोटींनी संस्कारित असेच असतात.

आता प्राध्यापक देशपांडयांचे म्हणणे असे की, " वैज्ञानिकाने या गोष्टीची दखल घेण्याचे कारण नाही. आपण ज्याला निसर्ग म्हणतो तो ज्या वस्तूंचा बनलेला असतो त्यांना स्वतंत्र (म्हणजे मानवमनोनिरपेक्ष) अस्तित्व नसते, त्या मानस आकार आणि कोटी यांनी सिद्ध झालेल्या असतात, ही गोष्ट सामान्य जनांच्या (आणि वैज्ञानिकाच्याही) व्यवहाराच्या कक्षेत येणारीच नव्हे. स्थलकालात विस्तारलेले आणि द्रव्य, कारण इत्यादी कोटींनी सिद्ध झालेले जग सामान्य मनुष्य अनुभवतो, हे जग आपण केले आहे याची त्याला जाणीवही नसते. आणि हीच गोष्ट वैज्ञानिकाचीही आहे. स्थलकालात विस्तारलेले आणि द्रव्यगुणादी पदार्थांनी बनलेले जग तोही अनुभवतो आणि येथूनच त्याच्या संशोधनास सुरवात होते. तेव्हा तत्त्वज्ञानाची अतिभौतिकीय (metaphysical) पूर्वगृहीते विज्ञानाची पूर्वगृहीते नव्हत हे मान्य केले पाहिजे. " आता ' पूर्वगृहीते ' या संज्ञेने देशपांडयांना काय म्हणायचे आहे ते मला माहित नाही. आपण उपपत्ति निरपेक्षतेबद्दल बोलत आहोत. आता आपण नेहमी अनुभव घेतो तेव्हा तो मनोजन्य कोटींनी सिद्ध होऊन आलेलाच असतो, पण त्याची आपल्याला जाणीव नसते. म्हणून कांटची उपपत्ती गैरलागू ठरत नाही. मायकेल पोलान्यी यांनी, दुसऱ्या एका संदर्भात, दिलेले एक उदाहरण येथे चपखल बसते. सायकल चालविताना आपण वास्तवशास्त्राचे कोणते नियम पाळतो याची जाणीव असण्याचे कारण नाही, पण तरीही ते नियम आपण पाळीत असतोच. आपण कलेचा आस्वाद घेताना स्वरसरंजनात्मक वृत्तीने तो घेतो. याचीही जाणीव असते असे नाही. तरी कलेचे शास्त्र बांधताना याची दखल घ्यावी लागतेच. सायकल चालविण्याचे शास्त्र बांधताना तोलाच्या नियमांची

अनुक्रमणिका

जाणीव ठेवावीच लागते. सायकल चालविण्याच्या क्रियेत तोलशास्त्राची जाणीव नसेल, पण म्हणून ती उपपत्ति निरपेक्ष असते असे म्हणून चालणार नाही.

वैज्ञानिक आपले प्रयोग करीत असताना काही विशिष्ट प्रकारचे अनुभव निवडतो, दृष्टिभ्रमाचे अगर अतींद्रिय अनुभव निवडीत नाही, यात खरोखर तो कांटच्या मीमांसेला मुजराच करीत असतो. 'सत्यकथे'तील माझ्या लेखांत मी हायजेनबर्गचा जो उतारा दिला होता त्यात त्यांनी हेच स्पष्ट केले होते. अर्थात विज्ञानाची उपपत्तिसापेक्षता आणि सौंदर्याची उपपत्तिसापेक्षता यात फरक आहेच. वैज्ञानिक नेहमीच्या अनुभवाच्या आधारावर विश्वाच्या घटकांतील संबंधांचे नियम शोधीत असतो तर सौंदर्यशास्त्रज्ञ कलावंतांच्या स्वरसरंजनात्मकतेच्या आधाराने सौंदर्यनिर्मिती आणि सौंदर्याचा आस्वाद यांचे नियम शोधण्याचा प्रयत्न करतो.

पाटणकरांचे 'आधुनिक' सौंदर्यशास्त्र

आपल्या लेखाच्या इतर भागात प्रा. देशपांडे यांनी, डॉ. पाटणकरांची (लेखाच्या पहिल्या परिच्छेदात) त्यांनीच नावाजलेली आधुनिकतमतत्त्वज्ञानाधिष्ठित भूमिका खरोखर किती ढिसाळ आहे हे समर्थपणे दाखवून दिले आहे.

मूरच्या विचारावर इतर सिद्धांतांचे (उदाहरणार्थ, 'स्वभावतः वादग्रस्त संकल्पनां'चा सिद्धांत आणि 'द्विध्रुवात्मकते'चा सिद्धांत यांचे) संस्कार "केले की एक निर्दोष नवतत्त्वज्ञानप्रणीत सौंदर्यशास्त्र निर्माण होते अशी डॉ. पाटणकरांची समजूत दिसते. पण प्रा. देशपांडे विचारतात, "मूरच्या मतावर या इतर सिद्धांतांचे संस्कार कसे करणार? कारण हे इतर सिद्धांत अनेक बाबतीत मूरच्या सिद्धांताच्या अगदी विरुद्ध आहेत. मूरचा सिद्धांत, शिवत्व हा गुण एक निरवयव, अप्राकृतिक गुण मानतो, पण गॅलीचा सिद्धांत स्वभावतः वादग्रस्त संकल्पनेचा विषयभूत गुण निरवयव मानू शकत नाही. तसेच तो त्याला अप्राकृतिक मानू शकेल काय? सध्याचे तत्त्वज्ञानातील वातावरण त्याला अनुकूल नाही." देशपांडे यांनी पाटणकरांना असेही विचारले आहे की कुलसाम्यावर आधारलेल्या बहुनिकषत्वाचा विचार केल्यावर या निरनिराळ्या निकषांनी सिद्ध होणारे सौंदर्य एकाच प्रकारचे (व निरवयव) कसे असू शकेल? पाटणकर सौंदर्याला नुसतेच निरवयव व अप्राकृतिक म्हणत नाहीत. ते त्याला वस्तुगतही म्हणतात. यावर देशपांडे त्यांना विचारतात की सौंदर्य जर वस्तुगत असेल तर त्यातल्या मूल्यभावाचे काय? कारण सौंदर्य ही मूल्यात्मक संकल्पना आहे. पाटणकर म्हणतील की ही वस्तुगतता पदार्थविज्ञानाच्या वस्तुगततेसारखी नाही, कारण ती मानवसमाजसापेक्ष आहे. (पृ. ५५) यावर देशपांडे म्हणतात, असे

जर असेल तर १) सौंदर्य ही एक निरवयव म्हणून अ-व्याख्येय संकल्पना आहे, २) सौंदर्य हे एका वस्तुगत गुणाचे नाव आहे, ३) सौंदर्य हा एक अप्राकृतिक गुण आहे या विधानांपैकी एकही विधान स्वीकारता येणार नाही." पण हा तर पाटणकरांचा सिद्धांत आहे, आणि या निरवयव, अप्राकृतिक, वस्तुगत सौंदर्याचे ज्ञान 'प्रातिभज्ञाना'ने होते असे ते म्हणतात. पण 'प्रातिभज्ञाना'ची संकल्पना प्रा. देशपांड्यांना एक गूढ संकल्पना वाटते. प्रातिभज्ञानाच्या क्षेत्रात वाद मिटविण्याचा उपाय नाही, म्हणून "प्रातिभज्ञानाची कल्पना तत्त्वज्ञानात मागे पडली आहे." असे ते म्हणतात.

अप्राकृत सौंदर्याच्या प्रातिभज्ञानाची कल्पना पाटणकरांच्या राईल-विटगिन्स्टाईनवादी भूमिकेशी कितपत सुसंगत आहे असा प्रश्न मी माझ्या लेखात उपस्थित केलाच होता. तसेच सौंदर्याची वस्तुगतता हा एक भाषिक चकवा तर नव्हे अशी शंका व्यक्त केली होती. मी असे सुचविले होते की 'सौंदर्यकारक गुण' (beauty-making qualities) वस्तुगत मानावेत, पण त्यांच्या प्रतीतीने निर्माण झालेला सौंदर्यानुभव ज्ञातृगत मानावा. म्हणजे सौंदर्य ज्ञातृगत मानावे. अशी भूमिका स्वीकारल्यास काही अडचणींचे निरसन होईल असे वाटते. प्रथम म्हणजे या सौंदर्यगुणांना सौंदर्याचे निकष मानता येईल, या गुणांच्या प्रतीतीने सौंदर्यात्मक अनुभव येतो व तो आनंदमय वाटतो. हे सौंदर्य अनेक सौंदर्यगुणांनी निर्माण झालेले असते. व दर सौंदर्यगुणानुसार त्याच्या प्रतीतीत थोडाथोडा फरक पडत असला तरी त्याच्यात अखेरीस एक एकात्मता असते, कारण या सौंदर्यकारक गुणांची स्वरसरंजनात्मकतेशी युती झाली तरच सौंदर्यानुभव शक्य होतो. रसिकाच्या या स्वरसरंजनात्मकतेमुळे वेगवेगळ्या सौंदर्यकारक गुणांमुळे आलेल्या निरनिराळ्या प्रतीतीत एक समानता शक्य होते. दरेक कलाकृतीत तेच तेच सौंदर्यगुण असतात असे समजण्याचे कारण नाही, पण त्यांची स्वरसरंजनात्मकतेशी (अनुभवाच्या आस्वादासाठी आस्वाद घेण्याच्या वृत्तीशी) युती झाल्याखेरीज सौंदर्यप्रतीती शक्य नाही. हे सौंदर्य वस्तुगत नसते. त्याला अप्राकृतिक मानण्याचेही कारण नाही. रसिकाची सौंदर्यात्मक मनःस्थिती प्राकृतिकच असते. सौंदर्यकारक गुणांची ही स्वरसरंजनात्मक प्रतीती साक्षात्कारासारखी असते. कारण तिच्यात जाणिवेची जाणीव अनुस्यूत असते. ती ज्ञानेंद्रिये अगर बुद्धी यांच्या मध्यस्तीखेरीज येते. म्हणजे "ज्या ज्ञानप्रकाराने ज्ञान विषयाशी प्रत्यक्ष किंवा साक्षात संबद्ध होते" या (प्रा. देशपांड्यांनी आदरलेल्या) कांटप्रणीत व्याख्येशी ही प्रतीती जमते. म्हणून सौंदर्यप्रतीती हा एक साक्षात्कारच असतो.

— प्रभाकर पाध्ये

नवभारत REGD. NO. SAT 3

अनुक्रमणिका

